This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600008520L

42.

1261.

Die

Integrität der Stelle Hosea 7, 4-10

in Frage gestellt

von

Dr. ***Gustav Moritz Redslob,***

Professor der biblischen Philologie und der Philosophie am akademischen Gymnasium in Hamburg.

Hamburg,

bei Johann August Meissner.

1843.

1261.

Seinem Vater,

Herrn

Andreas Christian Redslob,

viertem Lehrer und Stadtkirchner zu Querfurt,

zur Feier

seines funfzigjährigen Amtsjubiläi

den 15ten Junii 1842

als

Zeugniss kindlicher Liebe

gewidmet.

Es ist sehr schwer, der Conjekturalkritik auf alttestamentlichem Grund und Boden Anerkennung zu verschaffen. Wo irgend ein alter Uebersetzer einmal gefaselt oder sich auf seine Weise zu helfen gesucht hat, da ist man hier und da nur zu geneigt, irgend eine alte Lesart zu wittern und sie als vorzüglicher zu empfehlen. Aber wenn es darauf ankommt, an einer Stelle, die in ihrer heutigen Gestalt bereits den alten Uebersetzern vorgelegen hat, lediglich aus grammatischen oder logischen Gründen zu ändern und eine Conjektur zu wagen, da wird lieber alles exegetische Rüstzeug angelegt, um einen unzureichenden Sinn im Bewusstseyn aller Gründe, welche gegen denselben sprechen, hinzusetzen, und die Interpretation entwickelt lieber einen unendlichen Scharfsinn, um Zusammenhang nachzuweisen, wo keiner ist, als dass man es wagt, an die Möglichkeit, dass der Text verdorben sey, zu denken. Und doch ist die Zeit, welche zwischen der Abfassung der meisten alttestamentlichen Schriften und der der ältesten Uebersetzungen liegt, nicht allein lang genug, um vielfache Verderbungen des ursprünglichen Textes zu erklären, sondern auch gerade diejenige, in welcher dem Texte geringere Sorgfalt zu Theil wurde und in welcher man sich grössere Freiheiten gegen denselben erlaubte, als später jemals. Freilich lässt es sich nicht leugnen, dass der alttestamentliche Kritiker bei Emendationsversuchen eine viel unsicherere Stellung hat als ein anderer, da ihm nirgends wichtige Codices zur Seite stehen, und Grammatik und Logik seine einzigen Stützpunkte sind, welche hier aber wieder grössere Schwierigkeiten der Anwendung finden, weil die hebräischen Schriftsteller nicht blos ihre Sprache mit ausserordentlicher Freiheit handhaben, sondern auch in ihrer ganzen Denkweise sich Vieles erlauben, was anderswo unerhört seyn würde.

Natürlich darf deshalb nicht die ganze Conjecturalkritik aufgegeben werden, sondern wer sie üben will, hat nur die Aufgabe, den Einwendungen, welche er gegen die vorliegende Textesgestalt zu machen hat, viel mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als da nöthig ist, wo ein paar alte gute Codices ihr Zeugniss ablegen, und er hat sich darüber zu beruhigen, dass ihm nun einmal die Mittel nicht zu Gebote stehen, von welchen die Hervorbringung höherer Ueberzeugungsgrade abhängig ist.

Wenn ich gegenwärtige Untersuchung also einen Emendationsversuch genannt habe, so will ich lieber freiwillig diesen Begriff einschränken, und als den Zweck dieser Schrift angeben eine Auseinandersetzung aller der Einwendungen, welche sich nach den sonst gültigen kritischen Principien gegen die Integrität der Stelle Hosea 7, 4—10 erheben lassen, nebst einer Nachweisung, wie durch eine Conjektur, welche anderwärts gerechtfertigt erscheinen würde, jene Einwendungen insgesammt beseitigt werden, die Schwierigkeiten sich vollständig erklären und der Text eine Gestalt gewinnt, welche wenigstens möglicher Weise die ursprüngliche gewesen seyn könnte. Man übersehe es also, dass die gegen die Integrität des Textes vorgebrachten Gründe auf mich persönlich so wirken, dass ich den Text wirklich für verderbt halte, und dass die Geeignetheit der Conjektur, alle vorgebrachten Schwierigkeiten zu zerstreuen und zu erklären, mir dieselbe als richtig erscheinen lässt.

Ich beginne aber mit vs. 10, theils deswegen, weil der hier befindliche Fehler der leichter zu beseitigende ist und ich hoffe, dass alle diejenigen, welche sich von dem verderbten Zustande dieses Verses überzeugt haben werden, um so leichter sich dazu verstehen werden, in der Stelle, zu welcher er gehört, auch andere Fehler anzuerkennen, theils deswegen, weil der hier nachzuweisende Fehler gerade einer der gewöhnlichern ist. Es muss nemlich als unbestreitbar angesehen werden, dass eine Anzahl Fehler dadurch in den Text gekommen ist, dass ein Schreiber, durch dessen Hände das eine oder andere der alttestamentlichen Bücher gegangen ist, bei dem Schreiben einer gewissen Stelle in Gedanken bei einer andern ähnlichen Stelle war und in der Zerstreuung ein oder mehrere Worte aus dieser in jene brachte. Solche Wörter pflegen wir zwar, wenn wir das Versehen hinterher bemerken, auszustreichen, indessen kommt es doch vor, dass wir durch ein solches Ausstreichen das Geschriebene zu verunstalten fürchten, und

dann bezeichnen wohl auch wir solche fehlerhafte Worte auf eine weniger in die Augen fallende Weise als hinwegzudenkend. Dieses Letztere mag nun bei den alten Abschreibern auch Sitte gewesen seyn, und daher kommt es, dass, indem diese Art anzustreichen entweder sich später verwischte, oder von andern Abschreibern nicht verstanden wurde, solche Wörter wirklich in den Text gekommen sind. Es musste aber dieses fehlerhafte Hineingerathen in eine andere, namentlich benachbarte, Stelle um so leichter stattfinden, da man die biblischen Bücher wohl grösstentheils auswendig wusste und sehr langsam und mühsam schrieb, so dass bei der Aufmerksamkeit auf das einzelne Wort und den einzelnen Buchstaben die Aufmerksamkeit auf das Ganze und seinen Zusammenhang verloren ging.

Damit unsre Stelle nicht so einzeln hingestellt erscheine, schicken wir ihr ein anderes, sehr klares Beispiel voran. Koheleth 6, 12 bemühen sich nemlich die Ausleger umsonst, das dort befindliche אֲשֶׁר לֹא zu erklären. Es versteht sich von selbst, dass nicht nach jemand gefragt werden und er doch zugleich als bestimmt gedacht werden kann. Man sieht auch nur zu deutlich, wie die beiden in diesem Verse neben einander gestellten Fragen sich zu einander verhalten, und dass an irgend eine Verbindung ausser der durch וְ hier gar nicht gedacht werden kann. Das Relativum ist hier geradezu zu streichen, wie es Ewald auch nicht unternommen hat, es zu übersetzen, obgleich er merkwürdiger Weise den Fall gar nicht einer Erwähnung in den Anmerkungen bedürftig gehalten hat. Das Wort ist nämlich nur durch das unmittelbar vorhergehende יֵצֵא in den Vers gekommen, indem der Schreiber, als er bei diesem Worte war, in der Zerstreuung bereits bei 8, 13 (daneben auch wohl unter Einfluss der ihm vorschwebenden Stellen 8, 7. 12. 10, 14) stand, wo es heisst: כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יָרֵא. Er schrieb also zunächst in dem Zusammenhange von 8, 13 weiter, bemerkte aber, als אֲשֶׁר stand, den Fehler und fuhr richtig weiter fort, unterliess es jedoch, אֲשֶׁר ganz unkenntlich zu machen. Theils weil andere Abschreiber entweder gedankenlos hiervon wieder abschrieben oder keine Aenderung wagten, theils weil die alten Interpreten so wenig als die neuen vor einem sprachlichen oder logischen Monstrum zurückbebten, ist dann der Fehler stehen geblieben. Knobel z. d. St. übersetzt אֲשֶׁר durch quippe und bezieht sich dabei auf 5 Mos. 3, 24. Aber wo in aller Welt heisst אֲשֶׁר quippe! Wie soll überhaupt ein Uebergang dieser Art psychologisch möglich seyn? So lange noch nicht mehr Präcision in die mit den hebräischen Wörtern zu verknüpfenden Be-

deutungen kommt, ist ein philologischer Beweis im A. T. gar nicht möglich. Man übersetze aber doch einmal durch quippe und sehe zu, was man gewinnt. Wo ein *nemlich* überhaupt an seinem Orte seyn soll, da muss vorher allemal eine gewisse Erklärung und Aussage gehen, welche durch den mit *nemlich* eingeleiteten Satz demjenigen, welchem der Satz etwas Unklares haben könnte, weiter erklärt wird. Auf einen Fragsatz kann also der Natur der Sache nach ein *nemlich* eigentlich gar nicht folgen, eben weil in einer Frage keine Erklärung und Aussage liegt, welche einer weiteren Erklärung bedürftig erscheinen könnte. Wenn also auf einen Fragsatz ein *nemlich* folgt (z. B.: *Wo bist Du gestern gewesen? Ich war nemlich bei Dir und traf Dich nicht zu Hause*), so bezieht sich dieses Wort nicht auf den Inhalt der Frage selbst, sondern auf den Umstand, *dass* man so fragt, und die Frage als solche, welche dem Gefragten unerklärlich erscheinen könnte, soll damit erklärt werden (*ich frage Dich so, weil ich bei Dir war und dich nicht zu Hause traf*). Der mit *nemlich* anfangende Satz beantwortet also die präsumtive Gegenfrage des Gefragten: *Was veranlasst Dich denn zu dieser Frage?* Wenden wir dies nun einmal auf Kohel. 6, 12 an, um sogleich zu empfinden, wie unpassend es ist, von diesen zwei einander rein coordinirten Fragen sich die zweite als zur Erklärung des Umstandes, dass man die erste aufwerfen konnte, hinzugegeben zu denken. Aber um die Sache einfach zu machen, so wollen wir beide um ihres negativen Zwecks willen gesetzte Fragen einfach in zwei Negativsätze verwandeln: *Niemand weiss, was dem Menschen während seines vergänglichen Lebens heilsam ist*, und: *Niemand zeigt dem Menschen an, was nach ihm auf Erden geschehen wird.* Man sieht doch ein, dass sich aus letzterm gar nicht das erstere erklärt, sondern dass mit diesen beiden Sätzen gesagt werden soll, dass der Mensch weder das Eine noch das Andere wisse, oder, was eben so viel ist, angezeigt erhalte. Beide Umstände gemeinschaftlich aber erklären es, als zwei für den vs. 11 aufgestellten Satz zum Belege beigebrachte Beispiele, auf die sich der Verf. beruft (s. כִּי im Anfange des Verses), dass man sagen kann, während das Leben an sich schon nichtig sey, gebe es noch Umstände, die diese Nichtigkeit vermehren, und nichts dem Menschen übrig bleibe. Nun liesse man sich die Annahme noch gefallen, wenn כִּי statt אֲשֶׁר stände, welches, dem כִּי im Anfange des Verses entsprechend, eine mit demselben gemeinschaftliche Beziehung auf den Gedanken von vs. 11 zuliesse, namentlich da man eingestehen muss, dass, wenn vor das zweite כִּי irgend eine Partikel

gestellt werden soll, es nur das vor dem ersten מִי stehende, energisch wiederholte, כִּי seyn könnte, welches im Wesentlichen mit וְ auf eines und dasselbe hinauslaufen, nemlich den zweiten Satz dem ersten so parallel darstellen würde, wie er ihm der Natur der in beiden enthaltenen Gedanken gemäss steht. Knobel beruft sich auf 5 Mos. 3, 24. Aber von dieser Stelle gilt ganz dasselbe wieder. Erst weise man die lexikalische Möglichkeit nach, dass אֲשֶׁר s. v. a. quippe sey, und wenn dieses geschehen, dass es logisch möglich ist, sich hier den zweiten Gedanken als den ersten erklärend oder rechtfertigend, und demnach ein *nemlich* als passend zu denken. Der zweite Satz lässt sich hier lediglich als eine durch die im ersten Satze angedeuteten Thatsachen gewonnene Ueberzeugung betrachten, und wenn zwischen beide Sätze eine Partikel aufgenommen werden soll, so kann es nur ein *wahrhaftig! ja! fürwahr!* seyn. Da nun אֲשֶׁר dies nicht bedeuten kann, so ist es ohne Weiteres kritisch verdächtig, und sehr wahrscheinlich ist es in dieser Stelle, deren Gedanke ja ziemlich häufig ist, dem Schreiber eben so ergangen, wie in der ersten Stelle, nemlich er ist bei den Worten יָדְךָ הַחֲזָקָה in eine ähnliche ihm vorschwebende Stelle gerathen, wie 7, 19, wo es heisst: יָדְךָ הַחֲזָקָה……אֲשֶׁר וגו׳, oder 11, 2. 3, wo es heisst: יָדוֹ הַחֲזָקָה……אֲשֶׁר וגו׳ oder 34, 12, wo es heisst: יַד הַחֲזָקָה…אֲשֶׁר וגו׳. Er hat den Fehler sogleich bemerkt, aber das schon stehende falsche Wort nicht unkenntlich gemacht. *)

*) Einige andere Textesfehler, die durch das Hineingerathen der Schreiber aus einer in die andere Stelle entstanden sind, und die ich bereits bei andern Gelegenheiten namhaft gemacht habe, setze ich hierher, damit sie derjenige, welcher diese Seite der Kritik weiter zu verfolgen beabsichtigt, beisammen hat. Ruth 4, 5 kann nichts anderes enthalten, als die Boas'sche Bemerkung an den Ungenannten, wenn er das Erbe der Brüder des Machlon und Kiljon, er zugleich auch die Ruth übernehmen müsse. Es müsste also, wie die Urheber des Keri richtig gesehen haben, dort קָנִיתָ heissen. Eben so dürfte es nicht heissen מֵאֵת רוּת sondern מִיַּד רוּת (wenn überhaupt die Ruth hier als Mitinhaberin des Erbes juristisch richtig betrachtet werden darf). Die ganze Stelle וּמֵאֵת רוּת וגו׳ ist vielmehr dadurch entstanden, dass der Schreiber bei den Worten מִיַּד נָעֳמִי in der Zerstreuung nach vs. 9 gerathen und das dort befindliche וְגַם אֶת־רוּת וגו׳ hierher gebracht hat. Merkwürdiger Weise hat er hier sein Versehen gar nicht bemerkt, wenigstens nicht berichtigt (s. schon Maurer). — 1 Sam. 17, 34. 36 ist wenigstens ähnlich. Der Schreiber hatte vs. 36 vor הֲרַג die Accusativpartikel אֵת vergessen. Als er selbst oder ein anderer den Fehler bemerkte und die Partikel einschieben wollte, gerieth er irrthümlich nach vs. 34 und rückte es

Wie in diesen beiden Stellen ein einzelnes Wort in den Text gekommen ist, so halten wir uns angewiesen, Hos. 7, 10 die Worte וְעָנָה גְאוֹן יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו für unächt und durch dasselbe Versehen in den Text gekommen zu betrachten. Vor allen Dingen müssen wir uns fragen, was die Worte bedeuten.

Gehen wir zuerst auf עָנָה über, so übersetzt es Maurer an dieser Stelle so wie 5, 5 durch *deprimi*. Aber diese Bedeutung, welche Ewald zu Hos. 2, 17 auf's Neue in Schutz nehmen zu wollen scheint, gründet

---

vor das dortige הַהוּא ein, so dass es jetzt in ersterer Stelle fehlt und in zweiter überflüssig steht. Jeder Erklärungsversuch des אֵת vs. 34 ist unstatthaft, namentlich deshalb, weil hier, wie die vs. 35 folgenden Singularsuffixe zeigen, gar nicht von einem einzigen Ereignisse, in welchem ein Löwe gemeinschaftlich mit einem Bären gekommen, die Rede seyn kann. David will sagen: da kam einmal der Löwe und ein anderesmal der Bär, und es ist zweifelhaft, ob dies nicht gar so viel heissen soll, als *während meiner Hirtenzeit ist mir das häufiger vorgekommen*. Dass David nicht eine einzelne Begebenheit *erzählen*, sondern überhaupt nur bemerken will, dass er als Hirte mit Löwe und Bär zu kämpfen gehabt und glücklich gekämpft habe, damit scheint der ganz auffallende Gebrauch des Präteriti in diesen beiden Versen übereinzustimmen. Gewiss würde es, wenn Erzählung stattfände, heissen: וַיָּבֹא וגו׳. Vs. 36 ist daher aufzufassen wie: Habe ich also Löwen und Bären getödtet, so wird es auch diesem Philister wie ihnen ergehen. — Auch 2 Sam. 19, 32 ist vor dem ersten הַיִּרְדֵּן das unerlässliche אֵת weggelassen worden und der Schreiber hat den Fehler bemerkt. In der Absicht, ihn gut zu machen, ist er aber durch ein neues Versehen an das folgende בַּיִּרְדֵּן gerathen und hat es diesem vorangestellt. Daher fehlt dieses אֵת jetzt an der Stelle, wo es stehen sollte, und steht da, wo es absolut unmöglich ist es zu denken. Selbst die Masorethen haben an dem Ausdrucke אֶת־בַּיִּרְדֵּן Anstoss genommen, was doch gewiss viel sagen will, da man mit exegetischen Künsteleien früher doch nicht karg war. — Ganz derselbe Fall ist 2 Kön. 16, 6, wo vor dem Accusativo הַבַּרְזֶל ebenfalls אֵת stehen sollte und auch von jemand hier hat nachgetragen werden sollen, der jedoch aus Versehen nach vs. 4 gerathen ist und es da vor den Nominativ הַבַּרְזֶל gesetzt hat. Endlich gehört hierher noch die Stelle Jes. 38, 8, wo von dem zweimal vorkommenden אֲשֶׁר יָרְדָה das erste aus Versehen hinter הַמַּעֲלוֹת zu stehen gekommen ist, weil der Schreiber schon bei dem Worte בַּמַּעֲלוֹת am Ende des Verses zu seyn glaubte. Denn, wie das Folgende zeigt, wird יָרַד von der Sonne, nicht aber von dem Schatten gebraucht, und wenn darauf kein Gewicht gelegt werden sollte, da der Schatten wohl der Sonne gefolgt seyn mag, so ist אֲשֶׁר weiter unten Accusativ und auf מַעֲלוֹת bezüglich, während es hier unter übrigens denselben Umständen Nominativ und auf צֵל bezüglich seyn müsste, welches Wort צֵל hinwiederum diesem Einschiebsel zu Gefallen hier als Femininum figuriren würde.

sich auf gar nichts, und Maurer selbst scheint sie längst aufgegeben zu haben. Von der Grundbedeutung *gegenüberstehn*, ἀντιστάναι (LXX) geht die Bedeutung über auf *gegenüberstehen als (leidender) Gegenstand*, πάσχειν, also auf *Preis gegeben, blos gestellt, ausgesetzt* (opportunus) *seyn, ausstehn, leiden, dulden, affici*, welches von übeln *Begegnissen* s. v. a. *affligi* wird, wie es auch daneben auf *aushalten, sich dem Eindrucke nicht entziehen*, *) *ausstehen, (willig, geduldig) leiden, ausdauern, pati, perpeti, patientem esse, patientiam exercere* (vgl. πάσχειν) übergeht. Auf die Art lässt es sich wohl bisweilen nicht unpassend durch *deprimi* übersetzen, ohne dass man jedoch das diesem Worte zu Grunde liegende Bild urgiren und hier etwa mit der Grundvorstellung von גָּאוֹן in Verbindung bringen darf.

Alle Uebersetzer sonst haben die Bedeutung *zeugen* festgehalten und wenn sie auch nicht ganz genau ist, so muss man doch an sie anknüpfen. Denn unabweislich haben wir es nicht mit dem Verbo עָנָה an sich zu thun, sondern mit עָנָה בְ, in diesem Zusammenhange aber ist das Wort unzweifelbar ungefähr *zeugen, testari*. Ich sage „ungefähr," denn genau entspricht dieser Ausdruck nicht. Wenn nemlich עָנָה ursprünglich *sich Jemandem zukehren, ihm gegenübertreten* und *gegenüberstehn* ist, so wird es auch gebraucht von dem aus dieser Stellung heraus Sprechenden, und, ursprünglich durch Ellipse des Wortes לְאמֹר, wird es s. v. a. *Jemandem gegenüber* (ἀντί) *stehend sprechen*, oder geradezu *sprechen*, nemlich von dem gebraucht, welcher dem Andern während des Sprechens so zugewandt ist, dass sich beide einander gegenüber stehen. In dieser allgemeinen Bedeutung tritt das Wort in die Gerichtssprache ein und wird da sowohl von dem sich einander gegenüberstehenden Kläger und Beklagten als von den sich gegenüberstehenden Parteien und Richter im Sinne von *pro* oder *contra sprechen* gebraucht. Aber je nachdem von dem Kläger oder Beklagten oder Richter gebraucht, steht es von

---

*) Wenn עָנָה ungefähr s. v. a. הָיָה לִפְנֵי עַ, *prostare, licere* ist, so tritt סוּר *sich wenden* in so fern als sein Gegentheil auf, als man durch Umwenden jene Stellung gegen den Andern aufhebt und zu erkennen giebt, dass man nicht so gegen den Andern stehen will. Wenn nun jenes *prostare* s. v. a. *praesto esse (frei stehen, zu Gebote stehen, zu Diensten seyn, der Willkühr überlassen seyn,* ἐξεῖναι) wird, so begreift sich, wie סָרַר um seiner Verwandtschaft mit סוּר willen *nicht-willfährig, widerspenstig seyn*, und dem *frommen Dulden* des עָנָו entgegengesetzt seyn kann.

der Anklage, der Vertheidigung und der Entscheidung (dem Spruche), und wird dadurch, indem wir lieber die specielleren Ausdrücke selbst anwenden, gewissermassen selbst s. v. a. *anklagen, beschuldigen* oder *widersprechen* (wider-sprechen), *widerlegen, sich verantworten, vertheidigen* oder endlich *entscheiden (dicere ius)*. Aber damit ist es noch nicht genug. Zwischen den eigenen Aussagen und Erklärungen der Parteien selbst und denen ihrer Zeugen ist kein Unterschied, diese sind der andern Partei oder dem Richter gegenüber Aussagen so gut wie jene, indem der Zeuge spricht, spricht er nur für die eine und gegen die andere Partei und klagt in dem einen Falle gewissermassen selbst an oder widerspricht und vertheidigt in dem andern, indem er sich an der Sache der Partei betheiligt. Hiernach aber steht ענה wohl endlich auch von dem todten oder stummen Zeugen, dem Documente, dem Argumente, und überhaupt jedem Umstande, welcher für oder gegen Jemand (oder etwas) spricht, und ist in diesem Falle geradezu s. v. a. *für* oder *gegen* Jemand (oder etwas) *sprechen* in dem uneigentlichen Sinne, in welchem wir diesen Ausdruck gebrauchen. Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist עָנָה im Buche Hiob gebraucht, wo es eben sowohl die Reden der anklagenden Freunde Hiobs als die des widersprechenden und sich vertheidigenden Hiob und die richterliche Sentenz Jehovas einleitet, ja selbst von dem theilweise für, theilweise gegen Hiob sich erklärenden Elihu gebraucht wird, — von dem sonstigen Gebrauche des Wortes im Contexte der einzelnen Reden ganz abgesehen. Man wende nicht ein, dass in diesen Kapitelüberschriften עָנָה das erstemal *zu reden anheben,* *) die übrigen Male aber *entgegnen, erwidern, antworten* sey. Allerdings ist es gewissermassen auch dieses, oder vielmehr es ist weder dieses noch jenes, sondern (mit folgendem וַיֹּאמֶר) überhaupt *aussagen, erklären, sprechen,* in so fern der Sprechende dem andern gegenübersteht, und da vor Gericht, nachdem die Parteien einander gegenübergetreten sind, der Ankläger zu sprechen anhebt und der Beklagte erwidert, und die Zeugen und der Richter ebenfalls, indem sie aussagen und entscheiden, mit Hinsicht auf die Parteien sprechen, ist ihr Sprechen, von der einen oder von der andern Seite betrachtet, ein Anheben, Erwidern u. s. f.

---

*) Als Hiob zu sprechen anfängt, muss man sich seine Freunde nach Kap. 2, 13 ihm bereits gegenübersitzend denken, da sich nicht denken lässt, dass sie sich ihm in den Rücken gesetzt hätten. Er spricht also amicis adversis.

oder ein *Anklagen*, *Vertheidigen* *) u. s. f. Denn alle diese Handlungen *an sich* betrachtet, sind nur ein Sprechen und Abgeben von Erklärungen und nur beziehungsweise das eine oder das andere, und je nachdem man bei der Uebersetzung diese oder jene Beziehung im Auge hat, ist man auch berechtigt, auf diese oder jene Weise zu übersetzen. Es leuchtet hieraus vielmehr ein, dass es bei der Vertheilung des Sprachgebrauches dieses Wortes im Lexicon gar nicht wohl gethan ist, die etwanigen Bedeutungen *anklagen*, *sich verantworten*, *zeugen*, *entscheiden* oder *verordnen* (vom Richter) ausser Beziehung zu den Bedeutungen *das Wechselgespräch beginnen* und *es* (durch Antworten) *fortsetzen* und etwa *es* (durch das letzte Wort) *beschliessen*, zu lassen. Ueberhaupt fordert nicht leicht irgend ein Wort stärker als עָנָה auf, eine einzige Bedeutung recht scharf bestimmt zu setzen und innerhalb seines Sprachgebrauchs nur von verschiedenen Fällen seiner Anwendung zu sprechen.

Für unsern Zweck ist hieraus klar, dass עָנָה im gerichtlichen Sinne da, wo es weder von der Verantwortung des Beklagten, noch von dem Spruche des Richters steht, nicht so schlechthin durch *zeugen* übersetzt werden darf, sondern dass man hierfür erst abwarten muss, ob gerade speciell vom Zeugen die Rede sey. Man muss vielmehr von der unter Hinzudenkung von אמר sich ergebenden Bedeutung (Jemandem gegenüber, also im gerichtlichen Sinne wohl auch pro oder contra) *aussagen*, *erklären* oder überhaupt *sprechen* ausgehen, und sich durch die Umstände erst auf den bestimmten Begriff des *Anklagens* führen lassen. Sieht man, dass man hier richtig ist, so muss auf's Neue gefragt werden, ob vom Ankläger im eigentlichen Sinne die Rede ist, oder von dem nur uneigentlichen Ankläger, dem Zeugen gegen den reus, in dessen Aussage die Anklage nur mittelbar und in so fern liegt, als sie auf ihr fusst und das durch die Zeugenaussage constatirte Faktum (der verletzte Rechtspunkt) selbst gleichsam schreiend als Kläger auftritt. Hat man sich überzeugt, dass das Letztere wirklich der Fall ist, alsdann erst kann man statt des allgemeinen Ausdrucks *anklagen* abermals den be-

*) Da eine *Anrede* nur in Bezug auf ihren durch ihren Zweck bestimmten Inhalt Anklage, Vertheidigung, Entscheidung u. dgl. ist, die Grundbedeutung von ענה aber in keiner Beziehung zu dem Inhalte des Gesprochenen steht, sondern blos ein gewisses räumliches Verhältniss berücksichtigt, so leuchtet es ein, dass sich lexikalisch richtig sein Sprachgebrauch nicht nach dem verschiednen Inhalte des Gesprochenen vertheilen lässt.

stimmtern Begriff *zeugen gegen* anwenden. Ich sage mit Nachdruck *man kann*, denn man muss es keinesweges, und übersetzt, wenn man es thut, weniger dem hebräischen Ausdrucke gemäss, als vielmehr in Rücksicht auf unsre, die bestimmteren Ausdrücke vorziehende Sprechweise Verfährt man der hier gegebenen Anweisung gemäss, so kann man nie falsch übersetzen, denn der allgemeine Begriff schliesst den speciellen allemal ein, und der Ausdruck kann also auch höchstens weiter werden, als wir nach unserer Sprechweise es wünschen würden. Im umgekehrten Falle aber kann man geradezu falsch übersetzen, indem der specielle Begriff seine coordinirten Specialbegriffe ausschliesst. Es würde daher rathsam seyn, auch da, wo עָנָה wirklich bestimmt vom Zeugen gegen den Angeschuldigten steht, es doch nicht specieller als durch *anklagen* oder gar überhaupt nur durch *sprechen*, *aussagen* wiederzugeben, weil man in demselben Masse, als man sich den Ausdruck weit hält, der Natur des eigentlich nur wiederzugebenden Ausdruckes עָנָה getreu bleibt.

Aber, könnte derjenige sagen, welcher die Bedeutung *anklagen* in noch keinem Lexico gefunden hat, ist man denn auch berechtigt, für nichts und wider nichts diese neue Bedeutung zu statuiren? Freilich ist man dazu berechtigt, ja dazu genöthigt. Denn so viel sieht man daraus, dass ענה von so vielen Arten des Sprechens (wenn nicht auf die Richtung, sondern auf die verschiedenen Zwecke und den dadurch bedingten verschiedenen Inhalt des Gesprochenen reflektirt wird) gebraucht wird, dass es überhaupt den Genusbegriff aller dieser Arten, also den Begriff des Aussagens, Erklärens, Sprechens überhaupt ausdrückt. Im gerichtlichen Sinne modificirt sich diese Bedeutung auf *Sprechen* in der Gerichtsverhandlung, und in feindlichen, gegen den Beklagten gerichteten, Sinne auf *Aussagen* und *Sprechen gegen* (κατειπεῖν). Der Zeuge als solcher steht nun streng erwogen zu dem Beklagten in keiner Beziehung, spricht also auch weder für noch gegen ihn, und wenn er in einer Beziehung zu ihm und demnach als Aussager gegen denselben gedacht werden soll, so ist seine Beziehung zu ihm nur eine durch den Kläger, dem er sich anschliesst, vermittelte, wie überhaupt sein Betheiligtseyn am ganzen Rechtshandel nur ein mittelbares ist.*) Es würde also ei

*) In Untersuchungen, die das Gericht ex officio führt, fällt in der Person d Denuncianten der Ankläger (Angeber) und Zeuge zusamen, weil da d Gericht selbst im Namen des beleidigten Gesetzes als Kläger auftritt, u auf des Angebers Aussage provocirt.

Sprung in dem Ideengange seyn, wenn man von der Bedeutung *gerichtlich aussagen gegen Jemand* nicht zunächst übergehen wollte auf die direkte, im eigenen Interesse geschehende, feindliche Aussage des Klägers, sondern sogleich auf die Aussage des nur mittelbar an der Anklage betheiligten Zeugen. Die Bedeutung *anklagen* ist also das psychologisch nothwendige Mittelglied zwischen den Bedeutungen *(im Gerichte) aussagen* und *zeugen gegen*, so dass wer die Bedeutung *anklagen* nicht haben will, die Bedeutung *zeugen gegen* gar nicht haben kann, weil von jener erst die Brücke zu dieser führt, und sie verhält sich zu der Bedeutung *zu sprechen anheben* um kein Haar anders als die Bedeutung *sich verantworten, widersprechen* zu der Bedeutung *antworten.* — Ja die deutsche Sprache begünstigt gerade da, wo vom Ankläger und dem mit ihm gemeinschaftlich handelnden Zeugen die Rede ist, eine dem hebräischen Worte total entsprechende Uebersetzung durch *sich Jemandem* (nemlich vor Gericht, und zwar daselbst als Ankläger und dadurch auch als Zeuge) *gegenüberstellen.* Man wird in vielen Fällen, nemlich wo der Zusammenhang über das Nähere den übrigen Aufschluss giebt, diese Uebersetzung vollkommen verstehen, und da עבה streng erwogen sich nur auf die bei'm Sprechen eingenommene Richtung gegen den Andern bezieht, so ist diese Uebersetzung da, wo sie hinlänglich deutlich ist, die beste, weil sie dem Originalausdrucke am vollkommensten entspricht und für das Verständniss ausreicht.

Da in Sprachangelegenheiten die sorgfältigste Deduction auf Viele nicht den Eindruck macht, als ein einziges Beispiel, so halten wir uns für angewiesen, die vorgeschlagene Bedeutung, *sich* (als ἐναντίος) *gegenüberstellen, aussagen, sprechen gegen, beschuldigen, anklagen,* an einigen biblischen Stellen zu rechtfertigen. Hier ist zuerst zu bemerken die Stelle 2 Sam. 1, 16. Hier spricht David zu dem Amalekiter, der sich als Tödter Saul's bekennt, nachdem er einem seiner Leute befohlen hat, die Todesstrafe an ihm für diese Verletzung der heiligen Person des Gesalbten Jehova's zu vollziehen: דָּמְךָ עָנָה בְּךָ כִּי־פִיךָ בִּךְ בְּעָנֶיךָ לֵאמֹר אֲנִי מֵתְתִּי אֶת־מְשִׁיחַ יהוה. Hier, wo David als verurtheilender Richter, der Amalekiter aber, dessen Person hier von seinem Munde unterschieden wird, als reus dasteht, lässt sich der Mund des Amalekiters gar nicht als Zeuge betrachten, wenigstens nicht in so fern, als er den Amalekiter als Todtschläger Saul's bezeichnet. Vielmehr liegt in dieser Erklärung (Geständniss) für David's Standpunkt eine Selbstbeschuldigung und Selbstanklage. Soll der Mund als Zeuge gedacht werden, an wen wäre dann die Ankläger-

rolle zu geben, da es bekanntlich ohne Kläger keinen Richter giebt. Man kann sich den Amalekiten nur als Selbstdenuncianten denken, der, sofern der Richter die Untersuchung zu seiner eigenen Angelegenheit macht, während der Untersuchung als Zeuge auftreten kann, aber diese Geschrauhtheit ist doch jeder natürlichen Auffassung der Stelle fremd. ענה ist vielmehr *als Ankläger sich aussagend gegenüberstellen, aussagen gegen, beschuldigen, anklagen.* Es ist ganz dasselbe gesagt, was Hiob 15, 5 ausgedrückt ist: יַאַלֵּף עֲוֹנְךָ פִּיךָ, oder gleich darauf, vs. 6: יַרְשִׁיעֲךָ פִּיךָ. Nun könnte man allerdings die Uebersetzung *überführen* oder *verurtheilen* vorziehen wollen. Die erste Uebersetzung würde nichts an der Sache ändern, weil eine Beschuldigung, wenn sie nicht nichtig seyn soll, den Richter überzeugen und den Beklagten überführen muss. Man bliebe daher immer bei einer Handlung stehen, welche Sache des Anklägers ist. Wollte man aber *verurtheilen* übersetzen und das Wort demnach auf die Erklärung des Richters beziehen, so würde man dies nur in so fern können, als man in und durch die (constatirte) Handlung (Verbrechen) bereits die Folge (Strafe, Verurtheilung) selbst mitgesetzt betrachtet. Nicht der Richter verurtheilt, sondern der Thatbestand des Verbrechens selbst, welchen darzuthun Sache des Klägers ist, der Richter spricht das Urtheil, welches er als ausser sich liegend und durch die (gerechte) Beschuldigung bestimmt durch Untersuchung des Falles ermittelt hat. So kann man sagen: die Anklage oder das Zeugniss oder das Eingeständniss oder das Gesetz oder irgend ein anderes Moment für die Verurtheilung spreche dem Beklagten das Urtheil. Nur so viel ist gewiss, dass ענה da, wo es von der Aussage desjenigen gebraucht wird, den wir als Ankläger zu denken haben, am bezeichnendsten durch *anklagen, beschuldigen* selbst übersetzt wird. Dasselbe gilt von Jerem. 14, 7: עֲוֹנֹתֵינוּ עָנוּ בָנוּ. Denn wenn dem Verbrechen und der begangenen That irgend eine Theilnahme bei der Gerichtsverhandlung beigemessen werden soll, so ist es das Auftreten als Kläger oder, wie der Hebräer sagt, das Schreien um Rache, d. h. das Auffordern und Antragen auf Bestrafung. Mehr hierüber zu sagen wird jedem überflüssig erscheinen.

Nur eine beiläufige Bemerkung finde hier noch Platz. Wo von den Bedeutungen eines gewissen Wortes die Rede ist, handelt es sich eigentlich allemal nur um einen gewissen (populären) Begriff und dessen Umfang. Der Laut des Wortes als das blosse Zeichen für diesen Begriff ist dabei eigentlich etwas Gleichgültiges. So betrachtet haben wir hier

gar nicht von dem Worte עֵד gesprochen, sondern von einem gewissen hebräischen Begriffe, zu dessen Ausdrucke dem Hebräer nur der artikulirte Laut ענה diente, für den wir aber keinen Ausdruck haben, weil wir diesen Begriff nicht haben. Bei der Uebersetzung helfen wir uns demnach in Ermangelung eines entsprechenden Ausdruckes bald mit diesem, bald mit jenem andern Worte, das wir in jedem Falle um so passender halten, je mehr der durch dasselbe bezeichnete Begriff dem hebräischen Begriffe nahe kommt. Resultat dieser Erörterung ist gewesen, dass der Hebräer den Begriff *zeugen (testari)* eigentlich nicht kennt, sondern nur einen viel allgemeinern Begriff *aussagend gegenübertreten* oder *gegenüberstehend aussagen* oder *sprechen*, dessen Species er nicht weiter unterscheidet, indem er auf Zweck und Inhalt dessen, was einem Andern gegenüber ausgesagt wird, keine Rücksicht nimmt und demnach auch Zweck und Inhalt nicht als Fundamentum dividendi für eine Eintheilung dieses Begriffes benutzt. Der Begriff des Zeugens fällt daher bei ihm in den Begriff des (aussagend) Gegenübertretens oder (gegenüber) Aussagens, mit Einem (freilich hebräischen) Worte, in den Begriff des ענה hinein. Wenn dies nun als Thatsache betrachtet wird, so kann auch עֵד eigentlich gar nicht *Zeuge* bedeuten, eben deshalb, weil, wenn der Begriff des Zeugens dem Hebräer überhaupt abgeht, er auch nicht den Begriff des diese Handlung Vollziehenden haben kann, indem ihm allemal der Ausdruck für den Begriff derjenigen Handlung selbst abgeht, welche vollziehend dieser gedacht werden soll. Da wir nun bei ענה sehen, dass der Begriff des Zeugens in den des (aussagend) Gegenüberstehens oder (gegenüberstehend) Aussagens hineinfällt, so sind wir auch bei עֵד angewiesen, anzunehmen, dass es auch nur in so fern vom Zeugenden gebraucht werde, als dieser Begriff in den des (aussagend) Gegenüberstehenden und (gegenüber) Aussagenden hineinfällt, und עֵד also eigentlich diesen Gegenüberstehenden und Aussagenden überhaupt bezeichne. So viel ist gewiss, dass עֵד sich nicht auf den strengen Begriff des Zeugen beschränkt, dass dasselbe von עֵדָה, עֵדוּת gilt, und namentlich ist gewiss, dass das Verbum הֵעִיד, welches doch wohl jeder Kundige für ein Denominativum von עֵד wird halten wollen (*Jemanden zum* עֵד *machen; den* עֵד *machen* oder *abgeben*), gerade dieselbe allgemeine Bedeutung *in* oder *ausser Gericht gegenüberstehen* und *aussagen*, d. h. *an irgend einer verhandelnden Versammlung Theil nehmen*, hat, wie wir sie für עָנָה in Anspruch genommen haben. Hierzu kommt, dass auch יָעַד, welches doch nur ein durch הוּעַד, das Passivum von הֵעִיד, ge-

setztes Thema und sodann in den Sprachgebrauch aufgenommenes Verbum seyn kann, ebenfalls wieder auf den allgemeinen Begriff des persönlichen Theilnehmens an einem Orte, Versammlung oder einer Gelegenheit, wo man sich gegenseitig trifft und insbesondere verhandelt, hinausläuft, dass הוֹעִיד mit הֵעִיד ganz zusammenfällt, wenn man letzteres nur nicht gleich von vorn herein so speciell von dem adducere quem ad concionem s. concilium ut testem versteht, dass עֵדָה nur die Gesammtheit der עֵדִים in dem in Anspruch genommenen weitern Sinne des Wortes ist und Interpreten schon nicht ganz mit Unrecht in Versuchung gerathen sind, dieses עֵדָה im Sinne von Zeugniss *) zu nehmen, dass מוֹעֵד (καιρός) nur noch stärker nach עוּד hinüberneigt (vgl. אֹהֶל מוֹעֵד mit אֹהֶל עֵדוּת, und dass ja הוּעַד, als in welcher Form wir eigentlich die Vermittlerin zwischen beiden Verbalstämmen erblicken, geradezu sich an die Bedeutung von עָנָה (welches kein Hophal hat) anschliesst, s. Jerem. 24, 1: דּוּדָאִים מוּעָדִים לִפְנֵי הַהֵיכָל (*gegenübergestellt*); Ez. 21, 21: אָנָה פָּנָיִךְ מוּעָדוֹת (zugekehrt).

Wenn dem nun aber so ist und zwischen dem, was sich an die Stammthemen עוּד und יָעַד anschliesst, und עָנָה wirklich Einerleiheit des Begriffes statt findet, sollte man da nicht zu der Vermuthung geleitet werden, dass diese Wörter in engerm etymologischem Verwandtschaftsverhältnisse stehen. Dass עֵת (καιρός) statt עֶנֶת gesagt und von עָנָה herzuleiten sey, wie אֵת, אוֹת, אַתָּה von dem daraus erweichten אָנָה, ist eine Annahme, zu der ich mich schon vor längerer Zeit geführt gesehen habe, und welche ich auch schwerlich werde aufgeben können. Wenn dieses nun der Fall ist, so liesse sich עֵד (*Gegenwärtiger, vor dessen Augen etwas vorgeht*) recht wohl als durch Erweichung aus עֵת (*praesentia, Gegenwart, Punkt*, d. h. *Moment des Zusammentreffens, Begegnens*) entstanden und für das Femininum der geschäftlichen Stellung und amtlichen Funktion ansehen. Jedenfalls wird nicht allein עָנָה עֵד *Zeugniss ablegen* gesagt, sondern das ת des Wortes עֵת erweicht sich auch unleugbar in den Appellativis עִדִּים und dem arabisch-aramäischen עִדָּן, wie in

*) Nemlich Hiob 16, 7, wo allerdings, wie namentlich weiter unten klar werden wird, הֲשִׁמּוֹתָ כָל־עֲדָתִי sehr auffallend an das folgende וַתִּקְמְטֵנִי לְעֵד הָיָה sich anschliesst, namentlich da es mancherlei Schwierigkeiten hat, zur Erklärung von Stellen im Dialoge des Hiob sich auf specielle Angaben des Prologs zu berufen. Es dürfte übrigens nicht schwer fallen, עֵדָה als abstr. pro concr. auch von solchen gebraucht zu finden, welche gegen Jemand aussagen, wie etwa 4 Mos. 14, 36.

den Eigennamen עִיר (vgl. אִיתִּיאֵל, עִירָם). Die arabische Bedeutung von עוּר hängt damit zusammen wie *wider*, d. i. *gegen*, und *wider* in *hin und wider*, oder wie *wider* und *wieder*, welche Verbindung der Begriffe des *sich Kehrens wider* und des *Wiederkehrens* als einer Gegenbewegung sich auch im lateinischen *re* findet. Dass mit עוּר und עִיר auch עָרָה zusammenhängen werde, wird man voraussetzen wollen, und die Aehnlichkeit der Bedeutung der sich auf *Dauer* beziehenden Partikeln עַד und עוֹד, sowie des arabischen Sprachgebrauchs, in welchem die Bedeutung des *contrarium, adversum, ob esse* eine Rolle zu spielen scheint, gäbe einigermassen einen Anhalt,*) doch ist es wohl besser, vorläufig nichts deshalb zu vermuthen.

Nun kommt עָנָה in der Bedeutung *(gerichtlich) aussagen* gewöhnlich mit ב der Person, für oder gegen welche ausgesagt wird, construirt vor. Dieses ב ist eigentlich das der Gesellschaft oder Gemeinschaft, so dass es wörtlich zu übersetzen ist *im Beiseyn*, desjenigen nemlich, *mit* welchem zugleich man vor Gericht vorsteht. Wenn wir nun dem Idiome der uns näher stehenden Sprachen gemäss die Construction des Verbi *zeugen* nach der günstigen oder ungünstigen Tendenz des Zeugnisses bestimmen, so haben wir je nach den Umständen die hebräische Partikel bald durch *für*, bald durch *gegen* zu übersetzen, ohne dass darin etwas Befremdendes liegt, obschon es in der Natur der Sache liegt, dass der letztere Fall der häufigere ist. Ein Gleiches könnte nun auch von dem Ausdrucke בְּפָנָיו gelten, mit welchem עָנָה ausser unserer Stelle noch Hiob 16, 8 und Hos. 5, 5 construirt ist, denn man kann im Angesichte jemandes sowohl für als gegen ihn aussagen. Es scheint aber, als ob dieser Ausdruck lediglich von der *gegen* jemand gerichteten Aussage, also von der Anklage und respective von dem ungünstigen Zeugnisse gebraucht worden sey. Denn nicht nur, dass (was nur zufällig seyn könnte) in den beiden Stellen, nach denen die unsrige zu erklären ist, dies ausser allem Zweifel liegt, so wird auch עָמַד נֶגֶד in demselben feindlichen Sinne gebraucht, und die Art des Ausdrucks selbst scheint nur diese feindliche Auffassung zuzulassen. Sehr schlecht ist nemlich עָנָה בְּפָנִים durch *zeugen gegen das Angesicht* übersetzt worden, da dieses ב gar nicht mit jenem ב der Person zu verwechseln ist, von dem wir eben gesprochen haben.

---

*) Jedenfalls hängt אָנָה, אוּת und אָחָה zusammen.

Der Ausdruck מִפָּנִים, mit dem wir es zu thun haben, ist nemlich im Allgemeinen s. v. a. לְפָנִים und unterscheidet sich von diesem letztern nur durch einen höhern Grad von Bestimmtheit. Das לְ in לְפָנִים ist nemlich das לְ *der Stellung, der Lage, des Zustandes* (Zu-Standes), wie in לָבֶטַח, לְשָׁלוֹם, לַחֲלִי, und wie לְ gerade das Gegentheil von מִן ist, so erklärt es sich auch in diesem seinem Gebrauche durch das Gegentheil מִבֶּטַח, מִשָּׁלוֹם, מֵחֳלִי. Demgemäss ist לִפְנֵי פ׳ das Gegentheil von מִמַּנֵּא פ׳, und das לְ desselben bedeutet also nur überhaupt s. v. a. *nicht ausser Zusammenhange mit.* Es entspricht in so fern unserm deutschen *zu* in *zu Hause*, welches auch nur s. v. a. *im Zusammenhange mit dem Hause* heisst und daher auch von demjenigen gesagt wird, welcher nicht gerade *im* Hause selbst, sondern vielleicht in dem zum Hause gehörigen Hofe oder Garten sich befindet, oder überhaupt nur so weit vom Hause entfernt ist, dass er jeden Augenblick beigeschafft werden kann. Man würde demgemäss auch hebräisch wohl von einem Gefangenen sagen können, er befinde sich לְשַׁחַת, wenn er, ohne gerade im Kerker selbst sich zu befinden, als Gefangener im Freien Luft schöpft oder ausserhalb des Kerkers Zwangsarbeiten verrichtet. Demgemäss ist לְפָנִים überhaupt nur *innerhalb* und *in einem Punkte des Gesichtsfeldes*, wenn auch seitwärts, während מִפָּנִים *unmittelbar vor Augen, unter den Augen, im Auge*, d. h. theils *dicht unter den Augen*, so dass man im Wesentlichen das Gesichtsfeld einnimmt, theils in demjenigen Punkte selbst ist, auf welchen das Auge direkt hingewandt ist, also im Mittelpunkte des Gesichtsfeldes, um welchen herum noch viele andere Punkte liegen, die, sofern sie überhaupt noch in's Auge fallen, nicht מִפָּנִים sondern לְפָנִים sind. So heisst denn עָנָה בִּפְנֵי פ׳ eigentlich *aussagen,* indem man dem Andern dicht unter die Augen und direkt vor die Augen getreten ist, und dies will so viel sagen, wie unser *in's Angesicht hinein,* d. h. *ohne Scheu vor ihm* (מִפָּנָיו), *dreist, kühn, keck,* und in dem Bewusstseyn, mit der Aussage vor ihm ohne Widerspruch zu bestehen (עָמַד בִּפְנָיו). Unter diesen Umständen dürfte es ganz natürlich erscheinen, dass der Ausdruck sich wirklich auf den feindlichen Sinn der anklagenden, anschuldigenden Aussage vor Gericht beschränkt habe.

Von den beiden Stellen, in welchen die Phrase עָנָה בְּפָנִים vorkommt, ist Hiob 16, 8 die klarste, weil der Sinn der Phrase selbst hier nicht erst von einem von den Interpreten zweifelhaft gemachten בְּאוֹן יִשְׂרָאֵל abhängt. Offenbar spricht in dieser Stelle Hiob zuerst von der Leichtigkeit, ihn in seinem dermaligen Zustande mit Anschuldigungen zu be-

kämpfen, und von der Schwierigkeit für ihn, unter denselben Umständen sich zu rechtfertigen. Nun will er sagen, dass Gott ihm seine Vertheidigung in diesem יִין unmöglich gemacht und ihn jedem Angriffe preisgegeben habe. Diesen Gedanken fängt bereits vs. 7 an und giebt dann vollständig vs. 8. Es ist daher vs. 8 so zu erklären: סכך, offenbar engverwandt mit קבץ, קמץ ist *ergreifen, packen, fassen*, für den Zweck entweder des *Festhaltens* und Zurückhaltens (vgl. משך), oder vielleicht sicherer nach Hiob 22, 16 des *Wegschaffens* und Entfernens, jedenfalls des Entfernthaltens. Objekt dieses Verbi ist nun keinesweges das angehängte Suffixum, als welches vielmehr vom entfernteren Objekte zu verstehen und also im Sinne von לִי zu nehmen ist, sondern das folgende לְעֵר הָיָה, vor welchem man sich demnach ein אֲשֶׁר denken mag. Die Worte heissen demnach: *Du hast mir genommen, was für mich gesprochen* (als Vertheidigung oder Zeuge) *haben würde*, und (geht es weiter) während das, was *für* mich spricht, mir entzogen ist, tritt andererseits mein siecher Zustand gegen mich auf und sagt aus mir in's Angesicht. Wenn gleich der leidende Zustand Hiobs recht wohl als Zeuge (d. h. Argument) gegen ihn betrachtet werden kann, auf den sich seine Gegner, die ihn zeihen, beschuldigen und anklagen, sich berufen, so ist es jedoch unleugbar, dass man nicht allein poetischer, sondern selbst kürzer Hiob's siechen Zustand als Ankläger selbst denkt, welcher vor die Welt hintritt und die Schuld Hiob's aussagt, während jeder Andere, welcher darauf hin in gleicher Weise urtheilt, denselben als Gewährsmann für den Fall der Noth citirt. Hier ist nun specieller noch geradezu an eine förmliche Gerichtsverhandlung gedacht, wo jedenfalls zunächst der Ankläger mit seiner Anklage selbst gegen den Beklagten auftritt (בְּ קום), ein Zeuge dagegen nicht ein wesentliches Erforderniss, sondern erst dann nöthig ist, wenn der Beklagte leugnet. Endlich müsste man, wenn בַּחַשׁ als Zeuge gedacht werden soll, sich doch noch Andere, hier zunächst den Eliphas und Consorten, als Ankläger denken, und wenn sich dagegen auch nichts vorbringen liesse, so spricht doch die allgemeinere Haltung aller Reden des Buches Hiob auch an dieser Stelle zu Gunsten einer solchen Verallgemeinerung in der Art, dass hier bereits nicht mehr an den bestimmten Streit Hiob's mit seinen drei Freunden, sondern an den Streit Hiob's mit der Welt und Weltansicht überhaupt gedacht sey, bei welchem von einem bestimmten Ankläger nicht mehr die Rede ist, die Welt vielmehr als Richter gedacht wird, der sein (verdammendes) Urtheil nach Massgabe der gegen Hiob anklagend auftretenden und

gegen ihn sprechenden Thatsachen fällt. Man vergleiche nur vs. 11 und urtheile, ob עֲוִיל und רְשָׁעִים dort etwa auch mit Beziehung auf Hiob's gegenwärtige Widersacher diesen in's Gesicht gesagt seyn kann. Eben so wenig 30, 1. Also halten wir uns befugt, hier ענה bestimmt im Sinne von *anklagen* selbst zu nehmen, statt erst durch eine künstliche Disposition der Parteien die Bedeutung *zeugen* passend zu machen, wie wir das eben vorhergehende עֵד aus demselben Grunde kürzer und poetischer im Sinne von *Vertheidiger* fassen, statt uns erst den Hiob als Selbstvertheidiger oder einen Andern als Vertheidiger einzuführen, neben dem das, was für ihn spricht, erst als Zeuge für ihn sich betrachten liesse. — Was nun hier בְּפָנַי betrifft, so läuft der feindliche Sinn, den es hat, keinesweges auf ein *freches* Anklagen hinaus, wie Ewald will, *) sondern nur auf *unbesorgt vor jedem begründeten Widerspruche von Seiten des Beklagten.* Man übersetze: *in's Gesicht hinein, auf den Kopf.* Dass es gerade hierauf ankommt, bezeugen die vorhergehenden Worte. Denn dieses Gefühl der Sicherheit bei der Anklage, das Bewusstseyn, dass der Angeklagte nichts zu seiner Vertheidigung in den Händen habe, ist eben als Folge davon zu denken, dass ihm Gott alles entzogen hat, was für ihn sprechen könnte. Bei diesem Sinne des Verses ist die Ansicht, zu der ganz neuerlich Stickel zurückgekehrt ist, dass nemlich vs. 7 schon עֲדָתִי im gerichtlichen Sinne zu nehmen und von עֲדַת עֵדִים zu verstehen sey, wohl genauer zu prüfen. Wenn nemlich auch die gewöhnliche Erklärung nicht unpassend ist, so ist im Verlaufe des Dispütes im Buche Hiob doch Alles unangenehm, was sich auf Specialia aus dem Prologe zu genau bezieht, und trotzdem würden hier Gesundheit und Hausstand Hiobs doch als עֵדִים seiner Unbescholtenheit betrachtet. Aber schwerlich kann bei עֵדָה anders als im bestimmten Zusammenhange an die Familie Jemandes

*) Plumper sind diese Worte wohl nie übersetzt worden, als: *Siechthum aufstehnd gegen mich frech zeugt.* Wenn hier Wortwahl, Auslassung des Suffixes, Formenverziehung und Wortstellung etwa vom Metrum gefordert worden seyn sollte, so möchte ich wissen, was für ein Metrum in diesen Worten wäre. Eine Nachbildung würde seyn: *Bombast vielseynd sonder Nutz fehl greift.* Eben so unpassend ist es, wenn derselbe Uebersetzer הָיָה in הַוָּה, ein Wort, das gar nicht so geradehin *Leiden* ist, verwandelt und das an die zweite Person הֲשִׁמּוֹתָ sich anschliessende תִּקְמְטֵנִי für die dritte Person nimmt, um den Sinn herauszubekommen: *es packt als Zeuge mich das Leiden.* Wo packen die Zeugen den Beklagten? Will man aber Textesänderungen vorschlagen, so kann lediglich ein durchaus passender Sinn sie rechtfertigen, weil man es sonst lieber bei'm Alten lassen kann.

gedacht werden, und da auch in dem Vorhergehenden nur von Anklage und Vertheidigung die Rede ist, so möchten unter allen Umständen עֵדָה hier diejenigen seyn, welche Jemand mit sich in seinem Interesse in's Gericht nimmt, und welche dort auf seiner Seite stehen. Nimmt man hierzu noch das über den etymologischen Zusammenhang zwischen עֵד und יָעַד Gesagte, so könnte עֵדָה hier geradezu als abstractum statt des concreten עֵדִים angesehen werden.

Auch Hos. 5, 5 hat עָנָה בְּפָנָיו nur denselben Sinn, wenigstens unter der Voraussetzung, dass hier גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל nichts als den von Israel bewiesenen Stolz bedeute, kann man dem Ausdrucke keinen andern Sinn geben. Aber auch abgesehen hiervon deutet das Folgende נִכְשַׁל an, dass das Bild der Gerichtsverhandlung zu Grunde liegt. Denn Jes. 59, 14, wo כָּשַׁל בָּרְחוֹב steht, zeigt, dass dieses Verbum auch einen gerichtlichen Sinn hat, nemlich etwa לֹא קוּם בַּמִּשְׁפָּט Ps. 1, 5, d. h. *unterliegen, verurtheilt werden, Unrecht bekommen.* Dass aber כָּשַׁל mit Rücksicht auf das Vorhergehende steht, zeigt der Gegensatz, in welchem seine eigentliche Bedeutung zu der von גָּאוֹן steht, vgl. וְכָשַׁל זָדוֹן וְנָפַל Jer. 50, 32, לִפְנֵי כְשָׁלוֹן גֹּבַהּ רוּחַ Spr. 16, 18. Wenn nun auch der Prophet im Grunde genommen nur sagen will, dass das hochfahrende Wesen Israels es zu Falle bringen werde, so ist doch zuzugeben, dass der Prophet dem Gedanken die Wendung geben will, es werde dieses Fallen Folge einer göttlichen Verurtheilung auf Anklage des bewiesenen Hochmuthes seyn. Wenn dem aber so ist, so ist es auch klar, dass עָנָה weniger geschickt durch *zeugen* als durch *anklagen* übersetzt wird, und das hinzugesetzte בְּפָנָיו, bei welchem hier unmöglich an *Frechheit* gedacht ist, bezeichnet wieder die Sicherheit vor jeder vertheidigenden Ausrede des Beklagten also auch das Unfehlbare und Unzweifelhafte seiner Verurtheilung.

Aber freilich hat Hitzig die Bedeutung von גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל Hos. 5, 5. 7, 10 zweifelhaft zu machen gesucht, indem er bei den Worten lieber an Jehova denken will. Allerdings lässt sich wohl Jehova als der Stolz Israels betrachten, aber nur nicht ohne Weiteres bei dem Stolze Israels an Jehova denken. Auf 5, 5 leidet nun aber diese Auffassung Hitzig's bestimmt keine Anwendung wegen des offenbaren Gegensatzes, in welchem hier גְּאוֹן und כָּשַׁל stehen. Im Gegentheil verlangt hier das parallele שָׁנָם, auch unter גְּאוֹן ein dem Volke zur Last fallendes Vergehen zu denken. Hitzig beruft sich auf Amos 8, 7, eine Stelle, in welcher ziemlich allgemein גְּאוֹן יַעֲקֹב von Jehova verstanden wird. Die Worte sind dort

נִשְׁבַּע יהוה בְּגְאוֹן יַעֲקֹב, und weil Amos 6, 8 steht נִשְׁבַּע יהוה בְּנַפְשׁוֹ, so schliesst man, dass unter גְּאוֹן יַעֲקֹב Jehova gemeint sey. Dieser Grund ist aber sehr schwach, denn mit demselben Rechte könnte man unter demselben das Nationalheiligthum verstehen, indem es Amos 4, 2 heisst נִשְׁבַּע יהוה בְּקָדְשׁוֹ. Ueberdem sind beide Stellen, nemlich 8, 7 wie 6, 8, kritisch verdächtig. Denn wenn es in ersterer heisst נִשְׁבַּע יהוה בִּגְאוֹן יַעֲקֹב, in letzterer dagegen נִשְׁבַּע אֲדֹנָי יהוה בְּנַפְשׁוֹ...מְתָאֵב אָנֹכִי אֶת־גְּאוֹן יַעֲקֹב ...wer möchte da nicht annehmen, dass der unter allen Umständen bedenkliche Ausdruck 8, 7 dadurch entstanden sey, dass ein Schreiber, welcher בְּנַפְשׁוֹ schreiben wollte, aus Versehen in letztere Stelle gerieth und dadurch die Worte in den Text brachte. Es kommt dazu, dass dieser ganze Vers 8, 7 gar nicht einmal in den Zusammenhang sich fügen will, da הַעַל זֹאת vs. 8 sich unmittelbar auf vs. 5. 6 bezieht und keine Einschiebung zwischen sich selbst und diese Verse wohl leidet. Und da wieder vs. 8 נָאוּר und נִשְׁבָּה hat, so dürfte es am einfachsten seyn, anzunehmen, dass hier von irgend jemand recht ordentlich gefaselt worden sey. Zur Belegstelle eignet sich eine solche Stelle aber gar nicht. In der Stelle 6, 8 begreift man auch nicht wohl, wie dort nach der ersten Formel נִשְׁבַּע...בְּנַפְשׁוֹ noch die zweite Formel נְאֻם...צְבָאוֹת folgen kann, und was hier insbesondere die erste Formel soll, da gar kein eigentlicher, am wenigsten ein förmlicher, Schwur folgt. Da vs. 6 von schwelgerischer Trunksucht die Rede ist, wie 4, 1, so ist ein Schreiber hier vielleicht nach 4, 2 gerathen und hat von da die Formel נִשְׁבַּע וגו׳ eingebracht.

Nachdem wir so Alles besprochen, was zur Beurtheilung der Worte וְעָנָה גְאוֹן יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו zu gehören schien, ziehen wir das Resultat in Bezug auf unsre Stelle, und dieses läuft darauf hinaus, dass es für den Ausdruck עָנָה בְּפָנִים keine andere Auffassung giebt, als die Hiob 16, 8. Hos. 5, 5 feststehende: *jemand in's Gesicht hinein anklagen*, und dass גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל nur *den von Israel bewiesenen Stolz* bedeutet, und folglich auch in unserer Stelle nichts Anderes bedeuten kann. Zur weitern Erklärung des nothwendigen Sinnes dieser Worte gehört zu bemerken, dass unter dem Stolze Israels die von dem Volke gegen Jehova bewiesene vermessene Widersetzlichkeit zu verstehen ist, die sonst auch מָאַס אֶת־יהוה genannt und durch das Hos. 5, 4. 7 näher Bestimmte bezeichnet wird. Das durch עָנָה בְּפָנִים bezeichnete Anklagen aber ist Hiob 16, 8 s. v. a. *als schuldig darstellen*, Hos. 5, 5 jedoch wie עָנָה בְּ Jer. 14, 7 s. v. a. *Verurtheilung und Bestrafung verlangen und dazu*

auffordern. Es ist um der gänzlichen Uebereinstimmung unserer Stelle mit letzterer auch der letztere Sinn in unsere Stelle gehörig, und dieser demnach ist: *Die von Israel bewiesene Nichtachtung Jehova's fordert zur Verurtheilung und Bestrafung desselben auf, ohne dass das schuldbeladene Volk die Beschuldigung zu entkräften, sich zu entschuldigen und zu vertheidigen, und zur Abwendung der Verurtheilung etwas vorzubringen vermag.*

Wenn nun aber die Worte keinen andern Sinn zulassen, so ist doch nicht zu verkennen, dass dieser Gedanke gar nicht in diesen Zusammenhang passt. Wenn an dieser Stelle irgend ein Gedanke Platz finden soll, so sind blos zwei Fälle möglich, entweder schliessen sich die Worte an das vorhergehende אֶפְלוּ זָרִים כֹּחוֹ und גַּם שִׂיבָה פָּרְקָה בּוֹ an und bezeichnen wie diese ein von den Israeliten bereits empfundenes Ungemach, welches die Israeliten zur Erkenntniss und Besserung hätte bringen können, trotz dem (s. וְגַם־זֹאת בְּכָל am Ende des Verses) sie sich aber nicht gebessert haben, oder sie schliessen sich an וְהוּא לֹא יָדַע und führen zu dem folgenden וְלֹא שָׁבוּ וגו׳ hinüber, bezeichnen also wie diese eine trotz dem fühlbar gewordenen Ungemach stattgefundene und stattfindende Sache des Vorwurfs für die Israeliten. Wer sieht aber nicht ein, dass die Worte nur mit äusserstem Zwange in eine dieser beiden Auffassungen sich fügen, und dass, wenn eine solche Renkung derselben auch jemandem glücken sollte, die ganz identische Stelle Hos. 5, 5 mit ihrem unabänderlichen Sinne sich gegen dieselbe auflehnt. Wenn die Worte übrigens ein Ungemach bezeichnen sollten, so würde, nach dem vorhergehenden Verse zu urtheilen, statt וְלֹא שָׁבוּ fortgefahren worden seyn וְהוּא לֹא שָׁב oder וְהוּא לֹא יָדַע וְלֹא שָׁבוּ. Die Worte selbst würden vermuthlich auch lauten וְגַם גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל עָנָה וגו׳. Da aber schon vorher וְגַם steht, so erwartet man nach diesem nicht einmal mehr die Hinzufügung von noch einem Dritten derselben Art. Im zweiten Falle dagegen, dass die Worte nemlich einen Vorwurf enthielten, würde jedenfalls wohl statt גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל gesagt worden seyn גְּאוֹנוֹ, da in dem zweimaligen Satze וְהוּא לֹא יָדַע das nachdrücklich gesetzte Pronomen הוּא Subjekt ist. Es würde auch, da es vor sich und hinter sich mit Negativsätzen in Verbindung steht, nicht leicht in einen Affirmativsatz gekleidet worden seyn, und wenn dies nun ja geschehen sollte, so würde statt וְעָנָה wohl gesagt worden seyn כִּי עָנָה. Endlich stört an dieser Stelle jeder Gedanke, der aufgenommen wird, den geschlossenen Gedankengang. Denn die Gedanken schreiten hier in folgendem regelmässigen

Gange fort: Ephraim, statt sich fest und ausschliesslich an Jehova anzuschliessen, schliesst sich ausländischen Völkern an; so saugen ihm Ausländer das Mark aus. Sie mergeln es aus, es aber kommt nicht zur Erkenntniss, sie mergeln es bis zum greisen Ansehn aus, es aber kommt nicht zur Erkenntniss, von ihnen sich ab und zu seinem Nationalgotte wieder zuzuwenden, trotz allen diesen mit ihnen gemachten bittern Erfahrungen. Hier greift nicht nur vs. 8 in vs. 9 (durch זָרִים und עַמִּים), sondern auch vs. 9 in vs. 10 (durch יָדַע לֹא und שָׁבוּ לֹא, was geradezu auf לָשׁוּב hinausläuft) so über, dass es für einen weitern Gedanken gar keinen Platz giebt, er mag enthalten, was er will.

Es bleibt daher nichts übrig, als die in Rede stehenden Worte geradezu zu streichen. Nicht allein, dass dadurch sich diese Versgruppe zu einem gesunden Gedanken abrundet, so stellt sich auch so der Ausdruck erst correkt dar. Denn der Uebergang auf den Plural שָׁבוּ, der, so lange die Worte im Texte stehen, sich schwerlich rechtfertigen lässt, wird sogleich sprachgemäss, wenn sich וְלֹא שָׁבוּ an יָדַע לֹא וְהוּא anschliesst, indem der Singular יָדַע noch von der grammatischen Natur des Ausdrucks abhängt, hierauf aber, nachdem dem Ausdrucke sein Recht widerfahren ist, der Hebräer, der den Ausdruck selbst gar nicht so lange in Gedanken behält, um nicht durch längere Rücksicht auf das halb schon vergessene Wort irre zu führen, lieber sich an das bei dem Ausdrucke Gemeinte (hier den Collectivbegriff) hält. Die Abweichung wird aber um so gefälliger, je mehr die sonstigen syntaktischen Verhältnisse dieselben bleiben, wie hier der Pronominalbegriff in שָׁבוּ wenigstens in gleicher Weise mit dem vorhergehenden הוּא Subjekt bleibt (während, wenn גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל vorhergeht, der Pronominalbegriff in שָׁבוּ Nominativ seyn würde, wogegen יִשְׂרָאֵל Genitiv ist); vgl. Hos. 1, 7: אֶת־בֵּית יְהוּדָה····וְהוֹשַׁעְתִּים, wo bei Veränderung des Numerus der Accusativ bleibt, 1, 6: אֶת־בֵּית····לָהֶם, wo das nähere Objekt zugleich nur in das entferntere übergeht. *)

---

*) Diese Stelle wird noch heut zu Tage höchst sonderbarer Weise ganz falsch verstanden. Der Satz כִּי····לָהֶם hat doch gar keinen andern Zweck als die Beilegung des Namens לֹא רֻחָמָה zu erklären. Es kann daher auch in denselben nichts aufgenommen werden, was nicht zur Erklärung dieses Namens gehört. Er muss sich zu dem vorhergehenden Satze לֹא····יִשְׂרָאֵל verhalten wie vs. 9 der Satz וְאָנֹכִי····לָכֶם zu dem vorhergehenden אַתֶּם לֹא עַמִּי, d. h. er muss mit demselben gemeinschaftlich nur einen und denselben Gedanken ausdrücken, welcher, in zwiefacher Form dargestellt, auf beide Sätze gleich-

Die besondere Schwierigkeit, die es hat, bei der Freiheit des hebräischen Sprachgebrauchs und des Gedankenganges der hebräischen Schriftsteller ohne Hülfe von Codices von gehörigem Alter Textescorruptionen mit einem höhern Grade von Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, macht es zur unerlässlichen Aufgabe, die Quelle der zu statuirenden Corruptionen aufzusuchen, wenn nicht Gefahr gelaufen werden soll, dass die Wortkritik in ein wüstes Umwühlen ausarten soll. Mit dieser Aufgabe beschliessen wir demnach auch die Beurtheilung unserer Stelle. Die Worte וְעָנָה גְאוֹן יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו kommen, wie schon bemerkt, auch Hos. 5, 5 vor. Dort kann ihre Aechtheit gar nicht angezweifelt werden, da dort Nichtachtung dessen, was aus der Jehovaidee hervorgeht, dem Volke unmittelbar vorher zum Vorwurfe gemacht, und ihnen unmittelbar darauf Bestrafung angekündigt wird, ein Gedanke also wie der, dass die ungebührliche Selbsterhebung über Jehova, welche dieser schnöden Nichtachtung desselben zu Grunde liegt, zur Bestrafung auffordere, zur Vermittelung der beiden andern Gedanken gerade an diese Stelle gehört. Es steht daher zu vermuthen, dass eben aus dieser

---

mässig vertheilt ist. Wie nun vs. 9 die zwischen beiden Sätzen befindliche Partikel וְ das Reciprocitätsverhältniss beider Sätze andeutet, so zeigt hier das zwischen beiden Sätzen befindliche כִּי, dass der letzte Satz das affirmativ ausdrücken muss, was der erste negativ ausdrückt. Wird also im ersten Satze *Fortsetzung* des Erbarmens *negirt*, so muss in letzterm *Entziehung* desselben *gesetzt* werden. Daher ziehe man aus dem vorhergehenden אוֹסִיף אֲרַחֵם, bei welchem gedacht ist אוֹסִיף אֶת־רַחֲמַי, diesen Accusativ אֶת־רַחֲמַי, und denke ihn als Objekt zu אֶשָּׂא, *ich werde entziehen*. So entsteht der Sinn: *denn nicht länger werde ich dem Hause Israel mein Erbarmen schenken, sondern entziehen will ich (es) ihnen, nicht länger erhalten, sondern entziehen will ich ihnen mein Erbarmen.* Man sieht, wie nur bei dieser Erklärung zugleich der Infinitivus absolutus נָשׂוֹא gerechtfertigt ist. Wieder vorzugsweise unpassend Ewald: *Nicht werd' ich noch ferner das Haus Israel [illegible]eben, wie viel weniger ihnen verzeihen.* Wenn כִּי אַף *wie viel mehr*, und nach [illegible]em Negativsatze, dessen Negation man mit herüber denkt, *wie viel mehr* [illegible]*t*, d. h. *wie viel weniger* bedeutet, so liegt der Grund davon weniger in [illegible]ls in אַף, weshalb dieselbe Bedeutung wohl auf das einfache אַף, nicht [illegible]auf das einfache כִּי so ohne Weiteres übergehen könnte. Da auch [illegible]der Begriff *lieben* unstreitig ein stärkerer Begriff ist als *verzeihen*, und [illegible]lb jemandem leichter verzeihen als ihn lieben kann, so müsste es [illegible]: *nicht.... verzeihen, wie viel weniger.... lieben*, oder: *nicht.... [illegible]t einmal.... verzeihen.* Endlich wird durch diese Steigerung die [illegible]eit von dem Namen לֹא־רֻחָמָה so weit weggelenkt, dass auf [illegible]her ein Name לֹא־נְשׂוּאָה motivirt erscheinen würde.

Stelle die Worte durch Irrthum nach 7, 10 gekommen sind. Dies war auch leicht möglich bei einem Schreiber, welcher den Inhalt des vorliegenden Buches ziemlich auswendig wusste. Denn die hier unmittelbar vorhergehende Stelle 5, 4 heisst nämlich: לֹא יִתְּנוּ מַעַלְלֵיהֶם לָשׁוּב אֶל־אֱלֹהֵיהֶם.... וְאֶת־יהוה לֹא יָדָעוּ. Die Stelle 7, 9. 10 aber heisst mit Weglassung der streitigen Worte: וְהוּא לֹא יָדַע וְלֹא שָׁבוּ אֶל־יהוה אֱלֹהֵיהֶם. Beide Stellen sind also wirklich so weit ähnlich, dass bei einiger Gedankenlosigkeit der Schreiber bei'm Schreiben der letztern in die erstere hineingerathen und namentlich bei den Worten לֹא יָדַע die dort auf לֹא יָדָעוּ folgenden Worte וְעָנָה גְאוֹן יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו hier einbringen konnte. Erst nachdem sie standen, bemerkte er den Irrthum, schrieb richtig weiter, aber das einmal Stehende ward nicht vollständig unkenntlich gemacht.

Wenn nun an dieser Stelle des Hosea einmal angenommen wird, dass die Hand eines Schreibers, durch welche sie ging, Unordnungen angerichtet hat, so wird man um so leichter geneigt seyn, auch auf die Annahme anderer Unrichtigkeiten daselbst einzugehen, da man in einem zerstreuten Augenblicke leicht mehr als eine Zerstreutheit begeht. Wir erheben daher auch gegen die Verse Hos. 7, 5—7 kritische Zweifel, und betrachten sie als ursprüngliche, erklären sollende, Randbemerkungen zu vs. 3. 4, die in einem vorliegenden Exemplare sich befanden und von einem Abschreiber in den Text gezogen wurden. Es liesse sich dann annehmen, dass einer und derselbe Schreiber sowohl dieses als das bereits abgehandelte Versehen begangen habe, und dass gerade diese vielleicht unleserlich und unregelmässig geschriebenen Anmerkungen ihn zerstreut und ihm dadurch zu Begehung des Fehlers vs. 10 nähere Veranlassung gegeben haben.

Dass ursprüngliche Randbemerkungen in den Text des A. T. aufgenommen worden sind, ist bereits anerkannt. Es gehören hierher namentlich solche Zahlangaben, wie Jes. 7, 8, zu denen ich das חָמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה und עֶשֶׂר מַעֲלוֹת Jes. 38, 5. 8 hinzuzurechnen kein Bedenken getragen habe, nur dass in diesen historischen Theilen des Jesaia nicht sowohl ein Abschreiber verschuldet, als vielmehr ein Ueberarbeiter das Ganze nach kurzen Angaben und später hinzugekommenen Randbemerkungen zusammengeschmiedet haben mag, und dass diese Art von Randbemerkungen nicht einen blos exegetischen Charakter hat. Mehr gehören hierher die Einschiebungen Jes. 7, 4 בָּחֳרִי וגו׳, 17, 20 אֶת־מֶלֶךְ אַשּׁוּר, und wohl auch die mit dem erklärenden כִּי anfangenden Worte vs. 9, welche zu den vorhergehenden Namen Rezin

und Sohn Remalja's ursprünglich als Erklärung gehört haben könnten, nur dass dieses aus sehr verschiedenen Centonen mühsam zusammengeflickte Kapitel eben einer förmlichen Verarbeitung und Redaktion unterlegen hat, die es zu einem Ganzen gemacht hat, dessen Zusammensetzung blos noch nachgewiesen werden kann, ohne den Vorsatz, durch Ausscheidung der einen oder andern Stelle seine jetzige Gestalt zu ändern. — Sonst habe ich nur eine einzige Stelle der Art entdeckt und besprochen, in welcher eine rein exegetische Randbemerkung durch Versehen eines Abschreibers in den Text gekommen zu seyn scheint, und auf die ich mich hier als auf ein Analogon beziehen möchte. Es sind dies nemlich die Worte בְּגִלּוּל לָאָרֶץ Ps. 12, 7, ohne welche der Vers ein vollständiges und wohlgegliedertes Ganzes ausmacht:

אִמְרוֹת יהוה אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת
כֶּסֶף צָרוּף מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם׃

Da nun der Ausdruck בְּגָלִיל *klar, deutlich, offenbar* (eig. in manifesto) lediglich dem spätern judaisirenden Hebräisch angehört und es sonst in keiner semitischen Sprache etwas giebt, was sich nur mit einigem Geschick hier anbringen liesse, aber wegen des nicht passenden Sinnes der Ausdruck in dieser Bedeutung gar nicht für ächt angesehen werden kann, so giebt es nichts Einfacheres, als ihn als Einschiebsel aus einer Zeit zu betrachten, wo die Gewohnheit der platten Aussprache Jemanden, der טָהוֹר im levitischen, hier aber unpassenden, Sinne zu verstehen gewohnt war, veranlasste, bei טהורות an die damals wirklich übliche platte Aussprache von צרורות zu denken, und dem zu seiner Zeit wirklich gewöhnlichen Sprachgebrauche von טהר (= צהר) gemäss das Wort durch das verständlichere בְּגָלִיל zu erklären. Es muss hierbei ein Gewicht darauf gelegt werden, dass diese Erklärung verfehlt ist, weil das Unglück, welches dergleichen Glossatoren mit ihren Erklärungen gewöhnlich gehabt haben, nicht blos die Erkennung solcher unächter Einschiebsel häufig allein möglich macht, sondern auch, weil es den Glossatoren fast charakteristisch angehört und auch in der von uns nunmehr zu behandelnden Stelle mehrfach urgirt werden muss. Wir wenden uns nun zur Sache selbst.

Zuerst fallen an dieser Stelle eine bedeutende Anzahl von Schwierigkeiten auf, welche erst durchsprochen werden müssen, weil ohne durchgängige Feststellung des Sinnes gar keine weitere Verständlichung möglich ist. Der Ausdruck מְנַאֲפִים כֻּלָּם חֲמוֹר kann keine Schwierigkeiten haben, da der Mittelbegriff der der *Glut* und *Brunst* ist, an den

der Prophet gedacht hat, ohne ihn wirklich auszudrücken. Die für uns auffallende Härte mildert sich durch eine Uebersetzung wie: *Sie alle glühn von ehebrecherischer Brunst wie ein Ofen.* נִאֵף seinerseits ebenfalls als bildlichen Ausdruck für *Abgötterei treiben* anzusehen, verbietet die alsdann allzugrosse Zusammengesetztheit des Bildes, bei der der Vergleichungspunkt ganz verloren gehen würde. Bei בֹּעֵרָה מֵאֹפֶה könnte es zweifelhaft seyn, ob מִן vor אֹפֶה das מִן causae et auctoris oder מִן privativum sey. Im ersten Falle würde für uns בֹּעֵרָה dargestellt werden müssen durch ein passives Particip *in Brand gesetzt*, im zweiten Falle würde es vom Fortflammen des vom Bäcker unbewachten Ofens zu verstehen seyn. *) Die zweite Auffassung, vom Gedanken selbst abgesehen, möchte mit der Accentuation besser in Einklang sich stellen. Die folgenden Worte sind vielfach aufgefasst worden, obgleich einfach betrachtet die Worte nur einen einzigen Sinn zulassen, שָׁבַת מִן ist nichts anderes als *aufhören mit, ablassen von einem gewissen Thun.* עֹרֵר ist demnach nichts als Infinitiv und die Worte heissen: *er hört auf*, lässt ab, *zu wachen und ruht von der Zeit des Einknetens bis zur Durchsäuerung des Teiges.* Wenn der Teig nemlich geknetet und der Sauerteig in denselben hineingeknetet ist, so fängt der Fermentationsprocess an und es vergehen eine Anzahl Stunden, ehe derselbe auf die rechte Höhe gekommen ist. Während der Zeit dieses Processes hat der Bäcker mit dem Teige nichts weiter zu thun, dagegen aber seine Aufmerksamkeit dem Ofen zuzuwenden, damit dieser, wenn der Teig durchsäuert ist, mittlerweile vollkommen durchheizt ist und die Brote aufnehmen kann, welche erst nach vollendeter Durchsäuerung in ihre Form gebracht werden. Denken wir uns nun nach Massgabe von vs. 6, dass der hebräische Bäcker Abends den Teig knetete, wobei der Sauerteig gleich mit eingeknetet wurde, so musste er nach dem Kneten und demnach gegen Mitternacht zu heizen anfangen, um den die Nacht über durchsäuernden Teig frühmorgens zu backen. Da das Feuer im Ofen verlischt, so musste er nun wohl eigentlich die Nacht durch wachen, um von Zeit zu Zeit Feuer nachlegen zu können. Aber um einige Stunden schlafen zu können zwischen dem Kneten und der vollendeten Durchsäuerung, mochten die Bäcker es vorziehen, nach geschehenem Kneten so viel Holz auf einmal in den Ofen zu legen, dass das Feuer bis früh

*) Der auffallende Ausdruck מֵאֹפֶה (מִנְאֹפֶה) hat den Zweck, paronomastisch an מְנַאֲפִים zu erinnern.

aushielt, und sich ruhig einige Stunden zum Schlafen hinzulegen. Hierauf bezieht sich nun der Ausdruck. Die Israeliten glühen von ehebrecherischer Glut wie ein Backofen, aber nicht wie ein regelmässig geheizter Backofen, in welchem nur ein mässiges Feuer brennt, welches der bei dem Ofen wachende Bäcker durch zeitweiliges Nachlegen unterhält, sondern wie ein solcher Ofen, den der einige Stunden Schlaf beabsichtigende Bäcker durch ein einmaliges sehr starkes Einheizen in eine so gewaltige Glut versetzt, dass er ihn nach seinem Erwachen noch im Brande findet. Der Zusatz יִשְׁכֹּת ···· חֻמְצָתוֹ ist also wirklich bezeichnend, insofern durch denselben ein weit höherer Grad der Glut angezeigt wird, als zur regelmässigen Heizung des Backofens gehört.*) Man denke also das Participium בֹּעֵרָה und das Futurum יִשְׁכֹּת in einem solchen Verhältnisse zu einander, dass ersteres den während der Zeit, in welchen die zweite Handlung fällt, dauernden Zustand bezeichnet, letzteres aber von der gewollten und beabsichtigten Handlung steht, wenigstens wenn man מִן vor אֹפֶה für das מִן auctoris hält. Es würde dann der Zeitpunkt gemeint seyn, wo der Bäcker, welcher schlafen will, eben den Ofen voll Holz geworfen hat, welches im ersten vollen Brande steht. Das Bild noch weiter zu analysiren und im Einzelnen zu deuten ist geschmacklos, עִיר ist das thätige Wachbleiben und Lucubriren. חֻמְצָה kann nicht das Geschäft des Säuerns (transitiv), d. h. des Einknetens des Sauerteigs, bezeichnen, welches vielmehr mit dem Kneten zusammenfällt, sondern ist das Sauergewordenseyn, also die Durchsäuerung, mit welcher die Säuerung erst als vollendet und wirklich stattfindend zu betrachten ist.

Vs. 5 הֶחֱלוּ in הַחֵלּוּ umzuändern führt nicht nur nicht weiter, sondern giebt gar nicht einmal einen brauchbaren Gedanken. הֶחֱלָה ist vielmehr *etwas* חֹלֶה oder נַחֲלָה *machen, machen dass es* חֹלֶה oder נַחֲלָה *wird*. Dazu ist nun חֲמַת מִיַּיִן Objekt und Accusativ. Wie man sagt מַכָּה אֲנוּשָׁה, מ׳ חוֹלָה oder מ׳ נַחְלָה, und demnach würde sagen können הֶאֱנִישׁ אֶת־הַמַּכָּה oder הֶחֱלָה אֶת־הַמ׳, so ist hier von Hervorbringung einer חֵמָה נַחְלָה oder ח׳ חוֹלָה die Rede. Die Redensart מָשַׁךְ יָדוֹ אֶת־פ׳ stellt sich dar als vulgäre Redensart und s. v. a. *sich mit Jemandem herumziehen*, d. h. in häufigem und engverbrüderten Umgange stehen, vermuthlich im übeln Sinne vom

*) Gesenius gerade umgekehrt: *Er hört auf zu heizen.* Aber wenn der Bäcker in der Zeit zwischen Kneten und Durchsäuerung zu heizen aufhören wollte, so würde ja der Ofen kalt seyn, wenn man hernach den durchgesäuerten Teig in den Ofen schieben wollte.

Umgange mit unangemessenen Personen gebraucht, mit welchen man sich *gemein* macht.

V. 6 ist vor allen Dingen schwierig. Was קֵרֵב כְּ belangt, so kann ich trotz dem, dass ein bestimmtes Document über diese Bedeutung nirgends vorliegt, dem Ausdrucke keine andere Bedeutung geben, als *gleich, ähnlich machen.* קָרַב, *nahe seyn,* ist ein Begriff räumlicher Einerleiheit, und es liegt zu nahe, denselben auf den entsprechenden Grad qualitativer Einerleiheit überzutragen, als dass erst Beweise nöthig wären, in einer Stelle, wie diese, in der sich an gar nichts anderes denken lässt, diese Uebertragung zu rechtfertigen. Wenn demnach קרב auf diese Weise ist *in irgend einer Hinsicht* und hernach *in qualitativer Hinsicht nahe kommen,* d. h. *mehr oder weniger gleich seyn,* so wird Piel seyn *gleich, ähnlich, vergleichbar machen.* Eine Andeutung für diese Bedeutung für קֵרֵב scheint mir im folgenden כְּ zu liegen, wornach es aufzufassen wäre *accedere facere quid ad similitudinem cujus* oder *accedere facere quid ut sit sicut quid.* Nur קָרוֹב steht so Hiob 17, 12, wo in Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden Hemistich zu vervollständigen zu seyn scheint: אוֹר יָשִׂימוּ קָרוֹב מִפְּנֵי חֹשֶׁךְ, was hinauslaufen würde auf כִּמְעַט יָשִׂימוּ לְחֹשֶׁךְ oder יָשִׂימוּ כְחֹשֶׁךְ. Ewald, welcher קֵרֵב כְּ eben so auffasst, verweist zur Bestätigung des Ueberganges vom räumlichen Nahekommen auf das qualitative auf Nahum 1, 10, und jedenfalls läuft dort עַד auf *usque ad similitudinem, ad instar* hinaus, wie es auch dem darauf folgenden כְּ entspricht. Die Worte כָּל־לֶהָבָה enthalten einen sehr dunkel gedachten Gedanken, der jedoch ohne Zweifel zur Ausführung des im ersten Hemistich enthaltenen Bildes dienen, oder vielmehr den Vergleichungspunkt zwischen dem Ofen und der Hinterlist der Israeliten geben soll. Dieser Vergleichungspunkt ist: Wie der geheizte Backofen, während der Bäcker sorglos oder nachlässig die ganze Nacht schläft, frühmorgens plötzlich in hellen Flammen steht, so schläfert auch die Hinterlist der Israeliten ihre ausgewählten Opfer in Sicherheit ein, um sie dann plötzlich mit dem geführten Schlage zu überraschen. Wenn so in dem Bilde die heimtückischen Israeliten der Backofen sind, so sind im Verhältnisse zu ihnen ihre Opfer *ihr Bäcker,* אֹפֵיהֶם, und nur auf diese Weise giebt nach meinem Gefühle der Ausdruck אֹפֵיהֶם einen passenden Sinn, so wie überhaupt der ganze Vers. Höchst schwierig aber zu erklären ist die zur Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden gebrauchte Partikel כִּי, indem sich zwischen beiden Gedanken gar kein logisches Verhältniss denken lässt, welches dem Sinn und

Gebrauche dieses Partikel entspräche. Man denke nur daran, dass im vorhergehenden Verse שָׂרִים und לְוִיָּתִים die einzigen Begriffe sind, die sich zu dem in diesem Verse stehenden קָרְבּוּ als Subjektsbegriffe betrachten lassen, und dass doch um des ganz gleichen Gedankens vs. 4 willen hier wie dort das Volk Israel Subjekt zu קָרְבּוּ seyn muss. Man muss daher annehmen, כִּי beziehe sich zurück auf den Gedanken von vs. 4, und wenn vs. 6 ächt ist, wird man כִּי durch das nachdrücklich eine Behauptung weiterführende *ja* am geeignetsten übersetzen.

Vs. 7 ist ganz verständlich und bedarf also keiner weitern Erklärung in grammatischer Hinsicht. Wir gehen daher über auf eine kurze Angabe des Zusammenhanges dieser Stelle, wie er unter Voraussetzung der kritischen Richtigkeit derselben sich darstellt.

Das Capitel enthält eine Anzahl von Vorwürfen, namentlich des Verfalls der gesetzlichen Ordnung und der guten Sitten, so wie des Nationalsinnes. So rügt der Prophet zuerst vs. 1—3 Trug, Diebstahl und Raub, dem zu steuern die Obrigkeiten so weit entfernt sind, dass sie Wohlgefallen an dem Unwesen zu haben scheinen. Beiläufig wird sogleich die Bemerkung eingeschoben, dass sie sich täuschen, wenn sie glauben, Jehova sieht es nicht. Vs. 4 geht er auf die häuslichen Verhältnisse über und rügt Ehebrecherei. Nach diesen, Volk und Regierung im Ganzen treffenden, Vorwürfen rügt er vs. 5 die bei den Hoffesten stattfindende Völlerei und Frivolität. Vs. 6 geht er wieder auf das Volk über und wirft ihm Hinterlist vor, dann vs. 7 kommt er auf die Geschichte des Volks, dem er vorwirft, alle seine Könige gemordet zu haben und dass niemand Gott anrufe. Vs. 8 endlich kommt er wieder zurück auf die Gegenwart, rügt den Mangel an Nationalsinn und Nationalgefühl, welcher sich trotz den bereits sichtbaren üheln Folgen an das Ausland anlehnt.

Nachdem auf diese Weise der Sachbestand der in Untersuchung zu ziehenden Stelle dargelegt worden ist, gehen wir über zu den Umständen, welche gegen die Aechtheit der als verdächtig bezeichneten Verse 5—7 sprechen. Die verdächtige Stelle ist sehr scharf markirt. Vs. 4 ist nach Ausdruck und Gedanken so originell und für Hosea fast charakterisch, dass niemand leicht auf den Gedanken gerathen kann, sie dem Hosea absprechen zu wollen. Auch der Vorwurf der Ehebrecherei, der höchste Grad der Zerrüttung der häuslichen Ordnung, schliesst sich so unmittelbar an den Vorwurf der äussersten Zerrüttung der öffentlichen Angelegenheiten an, dass der Vers ganz an seinem rechten Orte

ist. Dasselbe gilt von vs. 8. Auch hier ist Gedanke und Ausdruck so originell und hoseanisch, wie es nur vs. 4 ist, nur dass der Sinn des Bildes dunkeler ist.*) Zwischen diesen beiden Grenzpunkten steht nun das fragliche Stück Text auf eine ganz verschiedene Weise colorirt da. Wir betrachten zunächst den Ausdruck.

Hier fällt zunächst vs. 5 נַחְנוּ auf. Dieses Suffixum der ersten Person Pluralis, in welchem der Prophet sich mit dem angeredeten Volke gemeinschaftlich begreift, ist etwas der prophetischen Sprache ganz Unangemessenes. Der Prophet, der als Organ Jehova's auftritt, stellt sich eigentlich mit Jehova zugleich gemeinschaftlich dem Volke gegenüber, am bestimmtesten da, wo er straft. Denn er, der vom Geiste Jehova's angehaucht ist,**) kann nichts mit dem gemein haben, was dem Geiste Jehova's fremd und entgegengesetzt ist. Ich finde demnach dieses *Wir*, in welchem der Prophet sich mit dem Volke zugleich begreift, so weit mir gegenwärtig Beispiele zu Gebote stehen, nur in *freundlichen* Ermahnungen zur Busse oder überhaupt zur Beobachtung der Gebote Jehova's, weil in einem Gedanken solcher Art der Prophet

*) Vermuthlich ist der Ausdruck עֻגָה בְלִי הֲפוּכָה ein unabhängig von Hosea der Sprüche oder vielmehr dem Volke angehöriger, verständlicher und geläufiger sprichwörtlicher Ausdruck, weshalb es dem Hosea gestattet war, das Bild ohne weitere Erklärung, ja selbst ohne Vergleichungspartikel כְּ zu gebrauchen. Zu den möglichen Erklärungen füge ich hinzu, dass ein nicht umgewandter und folglich nicht auf beiden Seiten gebackener Kuchen halb Kuchen und halb noch unausgebackener Teig, folglich kein recht ordentliches Ding seiner Art, weder Teig noch Kuchen ist. Der Ausdruck: *ein nicht umgewandter Kuchen seyn* könnte demnach heissen s. v. a. *weder warm noch kalt seyn*, d. h. *von dem, was man seyn könnte, weder das eine noch das andere seyn*, und namentlich *das, was man ganz seyn sollte, nur halb seyn*. So ist Ephraim schon durch sein Losreissen vom Centralgottesdienste der Judäer ein Zwittervolk geworden, halb hebräisch und halb ausländisch, und nur noch halb Jehova's Volk. Noch mehr wird es dies dadurch, dass es „sich mit fremden Völkern vermischt," und demnach nicht einmal einen eigenthümlichen nationalen Schnitt sich erhält, sondern ein Gemisch von Altnationalem und Ausländischem darstellt, ein Bastardvolk.

**) Ich fusse hierbei immer noch auf der von mir gegebenen Etymologie des Wortes נביא, nach welcher es einen *Behauchten*, *Angehauchten* bezeichnet. Was gegen dieselbe Herr Geh. K. Rath Paulus gesagt hat, mag einer nicht glücklichen Stunde sein Daseyn verdanken. Auch was Herr Ernst Meier aus einem Ewald'schen Collegienhefte genommen haben mag und dem Meister voraus in die Welt hinausgeblasen hat, zeigt von wenig Einsicht in die Sache und von wenig Beruf zu etymologischen Untersuchungen.

mit dem Volke einig seyn und sich bei demselben mit dem Volke gemeinschaftlich betheiligt betrachten kann. Ein Beispiel dieser Art ist kurz vorher 6, 1, vgl. Jes. 2, 3. 5. Demgemäss spricht Hosea in den vorhergehenden Versen, wie weiter hinten, von dem Volke in der dritten Person, indem er es gänzlich ausser sich erblickt, und es würde hier, dem Vorhergehenden nach zu urtheilen, sicherlich מַלְכָּם, oder wenn etwas Anderes stehen sollte, eher wie vs. 3 das einfache מֶלֶךְ oder jedes andere Suffixum als 1. P. Pl. stehen. Auf מַלְכָּם würde es vermuthlich auch שָׂרֵיהֶם heissen. Auch der Ausdruck הֵחֱלוּ חֲמַת מִיַּיִן hat mindestens etwas so Gesuchtes, dass man nicht einsieht, wie der Prophet einen so seltsamen Ausdruck wählen konnte, wenn er damit blos Völlerei bezeichnen wollte. Eben so wenig lässt sich das Seltsame des Ausdruckes מָשַׁךְ יָדוֹ אֶת־פ verkennen. Aber auch die einfache dritte Person מָשַׁךְ ist befremdend. Jedenfalls ist das Subjekt dazu מַלְכֵּנוּ. Aber in der Verbindung יוֹם מַלְכֵּנוּ, welche Worte in dem vorhergehenden Satze nur einen adverbialen Zusatz ausmachen, bei welchem מַלְכֵּנוּ selbst wieder nur Genitiv ist, während der Subjektsbegriff in שָׂרִים liegt, versteckt sich der Begriff הַמֶּלֶךְ viel zu sehr, als dass man ihn so unwillkührlich zu מָשַׁךְ supplirte. Wenigstens würde sich מֶלֶךְ dem שָׂרִים entgegensetzen und der Prophet dem מָשַׁךְ demnach ein הוּא vorausgeschickt haben, vgl. vs. 6. Auch in der Redensart מָשַׁךְ יָדוֹ אֶת־פ befremdet אֶת, statt dessen man עִם erwarten möchte.

Vs. 6 beginnt auf's Neue mit dem seltsamen Ausdrucke קָרְבוּ, bei dem noch die bereits erwähnte andere Schwierigkeit stattfindet, dass man wegen der Beziehung der vorausgehenden Partikel כִּי, so wie wegen des in קָרְבוּ liegenden Subjektbegriffs, in Verlegenheit geräth. Bei dem folgenden הוּא wüsste man wieder nicht, woran man denken sollte, wenn nur bei den übrigen Worten des Satzes an irgend etwas Anderes als an den Backofen gedacht werden könnte. Syntaktisch geurtheilt würde man dabei eigentlich an אִשָּׁה oder an לֵב denken, nicht aber an das verstecktere תַּנּוּר.

Vs. 7 befremdet blos das Futurum יַחֲמוּ mit den folgenden Präteritis אָכְלוּ und נָפַל. Denn da jedenfalls, wie כָּל־מַלְכֵיהֶם, *alle (bisherigen) Könige*, zeigt, von der vergangenen Zeit die Rede ist, so würde, wenn sich auch die Tempusfolge rechtfertigen lässt, es wenigstens dem herrschenden Gebrauche der Temporum angemessener gewesen seyn, das erste Verbum ebenfalls im Präterito zu setzen, vielleicht eher die beiden folgenden in's Futurum. Der Prophet kann doch die frühern Königs-

morde nicht auf Rechnung einer gegenwärtig wahrnehmbaren Entbranntheit bringen. Auch dass vor כָּל־מַלְכֵיהֶם nicht וְ steht, ist auffallend, namentlich da es vor אָכְלוּ steht.

Auch die einzelnen Gedanken dieser Stelle haben mehreres Befremdende und Anstössige. Der Gedanke vs. 5, dass es an den Hoffesten lustig hergehe und man sich dort schwer betrinke, nimmt sich sehr dürftig als durch Nationalunglück zu strafender Vorwurf aus. Denn dass bei einer ausserordentlichen festlichen Gelegenheit es einmal lustiger hergeht, darüber darf man sich nicht wundern. Zunächst aber möchte den Worten nach der Vers wohl gar nur von einem einzigen Hoffeste, auf dem es so hergegangen sey, verstanden werden können, und wenn man dies nicht thun wird, so geschieht dies lediglich darum, weil der Vorwurf dann unbedingt allzugeringfügig für die Erwähnung in diesem Zusammenhange seyn würde, nicht darum, weil der Ausdruck selbst ein Moment gegen eine solche Auffassung enthielte.

Vs. 6 ist es doch, genau genommen, ein sonderbarer Gedanke, sich Hinterlist oder Heimtücke als etwas zu denken, um dessen willen das Herz der Israeliten einem Backofen zu vergleichen sey. Wilde Leidenschaften, wie vs. 4, eignen sich wohl unter dem Bilde des Feuers gedacht zu werden, aber keinesweges die kalte Nachstellung, welche im Stande ist, für ihre Angriffe den günstigen Augenblick abzuwarten. Und wenn man sie auch wohl mit einem lange unter der Asche spurlos und tückisch glimmenden Feuer vergleichen wollte, so doch nicht mit einem stark geheizten Backofen, welcher frühmorgens in vollem Brande steht.

Auch v. 7 enthält einige Sonderbarkeiten. Zuerst das „Fressen der Richter". Wir haben es hier nemlich nicht mit dem Bilde eines um sich greifenden Feuers, sondern mit einem Backofen zu thun, der nur das verzehrt, was von Feuerung in denselben hineingeworfen wird, und daher sich wohl zum Bilde innerer Glut eignet, nicht aber zum Bilde eines fressenden Feuers. Auch das ist eine Incorrektheit, dass der Verfasser das Bild nicht auch auf die Ermordung der Könige anwendet, sondern da ganz prosaisch sich ausdrückt בִּגְלוּ. Um diesen Vorwurf zu erheben, bedurfte es des Ofenbildes nicht. In welchem Zusammenhange mit dem Ofenbilde steht aber vollends der letzte Theil des Verses, nemlich der Vorwurf, dass niemand unter ihnen Gott anrufe? Endlich ist es zu viel gesagt, wenn die Ermordung der Richter und Könige Allen imputirt wird, und um deswillen ausdrücklich *Alle*

mit dem Ofen verglichen werden. Es ist ferner zu viel gesagt, dass *alle* Könige gefallen und zwar durch Schuld des Volkes gefallen seyn sollen.

Schon durch diese Sonderbarkeiten des Ausdruckes wie der Gedanken unterscheiden sich die Verse 5—7 stark von den übrigen Versen des Kapitels, und wie viel man auch in dieser Art dem Hosea zutrauen möge, so liegen seine Schwerfälligkeiten immer in der Schwere seiner Gedanken, wovon in dieser Stelle keine Spur ist. Bedeutendere Anstösse aber gehen hervor aus dem Verhältnisse dieser Verse theils unter einander, theils zu dem Vorhergehenden und Folgenden.

Die drei Verse harmoniren nicht wohl unter einander. Im Allgemeinen ist doch hier eine bis auf einen gewissen Grad durchgeführte Allegorie vorhanden, es ist wenigstens versucht worden, dem Bilde vom Ofen mehrere Seiten abzugewinnen, um deren willen die Israeliten einem solchen zu vergleichen seyen. Ist dies der Fall, so stört unbezweifelt vs. 5, in welchem zwar auch von חֲמַת מִיַּיִן, von Erhitzung durch Wein (vgl. Jes. 5, 11), die Rede ist; man muss aber doch an dem Verse Anstoss nehmen, weil sonst (vgl. auch vs. 4) das ganze Volk, nicht blos König und Fürsten, mit dem erhitzten Ofen verglichen werden, und doch derjenige Theil des Verses, welcher ihn mehr mit vs. 3 in Zusammenhang stellt, mehr hervortritt, auch das vs. 6 vorangehende כִּי einen unmittelbaren Zusammenhang mit vs. 4 verlangt. Man möchte demnach wenigstens eine Umstellung der Verse 4. 5. wünschen. Eben so wenig passt vs. 7 auf vs. 6, insofern auf einen Vorwurf, der die Zeitgenossen trifft, nicht sogleich ein Vorwurf, der vorzugsweise die Vorfahren trifft, auf einen das Volk im Allgemeinen treffenden Vorwurf nicht sogleich ein Umstand, der nur mit ungleich grösserer Einschränkung wahr ist, schicklicher Weise folgen kann. An diesen aus der Geschichte entlehnten Satz aber schliesst sich sogleich wieder ein die Gegenwart betreffender Gedanke אֵין־אֵלַי an. Endlich wozu eine solche Allegorie? Wie kann dem Propheten Hosea einfallen, die Vorwürfe des Ehebruchs, der Völlerei und Frivolität der Fürsten, der Hinterlist, der bisherigen Königs- und Richtermorde so gezwungen und tändelnd an das Bild vom Backofen anzuknüpfen? Kann er eine Nachweisung aller zwischen dem Volke Israel und einem Backofen stattfindenden Aehnlichkeiten sich zur Aufgabe gemacht haben?

Blickt man nun aber auf das diesen Versen zunächst Vorhergehende und Folgende, so ist es eben bemerkt worden, wie nur etwa

das versteckte חֲמַת מִנֵּין einen kleinen Anknüpfungspunkt dieses fünften Verses an vs. 4 bietet, dass aber vs. 6 mit seinem כִּי einen unmittelbaren Anschluss an vs. 4 wünschenswerth macht, während vs. 5 sich dem hervortretenden Theile des Verses nach bequemer an vs. 3 anschliesst. Nimmt man demnach vs. 5 herauf, so spricht der Prophet zunächst in diesen ersten Versen vom Könige und seinen Fürsten, und geht sodann auf die Gesammtheit des Volkes über, während er jetzt erst von König und Fürsten, dann vom Volke, dann wieder vom Könige und Fürsten, dann wieder vom Volke spricht. Eben so wenig findet ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen vs. 7 und vs. 8 statt. Der Gedanke אֵין ... עֵלָי kehrt vs. 14 wieder, aber man sehe, wie er dort sowohl mit dem Vorhergehenden als folgenden in einigem logischem Verhältnisse steht.

Blickt man endlich auf das Ganze, so stellt sich die Fremdartigkeit des in Rede stehenden Stückes noch schärfer heraus. Es ist die Rede hier vom gänzlichen Verfalle der gesetzlichen Ordnung, von Betrug, Diebstahl und Raub, wie wenn an eine ahnende Gottheit nicht mehr gedacht würde, von zügellosem Ehebruch, worauf nach diesem Stücke die Rede auf die verderblichen politischen Missgriffe (was in den Augen des Nationalgottes, der durch seine Inspirirten die von ihm gewollten Maassregeln angiebt, Verrath ist) kommt. Den Obrigkeiten wird zur Last gelegt, dass sie, statt ihr Strafamt bei den öffentlich getriebenen Freveln zu üben, sich an der Bosheit und dem lügenhaften Ausreden erfreun. Mitten unter diesen Freveln ist eingeschoben ein Vorwurf, dass man bei Hoffesten sich schwer betrinkt und Frivolitäten (die bestimmt nicht schlimmer als Ehebruch sind) treibt, dass das Volk hinterlistig ist, dass ihre Vorfahren Richter und Könige gemordet haben, dass Niemand Gott anruft. Sicherlich gehört der Vorwurf der Ermordung aller Könige nicht in eine Strafrede, die sonst nur die in der Gegenwart herrschenden Frevel zum Gegenstande hat, und sollten unter den שֹׁפְטִים die Richter der sogenannten Richterperiode gemeint seyn, so stiege das Befremden um so höher. Denn — und dies macht diesen Vers auch noch in anderer Hinsicht unpassend — die israelitischen Könige sind keinesweges ein Gegenstand der Liebe Jehova's, ihr unnatürliches Ende wird in der Regel als Jehova's Strafe dargestellt, und namentlich wird gerade in diesem Kapitel vs. 3. 5. tadelnd von ihnen als Mitsündern gesprochen. In ein solches Kapitel passt ein Gedanke, der sie als unschuldige Opfer der Volkswuth darstellt, gar nicht.

Was von den Gedanken selbst gilt, das gilt noch mehr von ihrer Form. Das Kapitel geht schnell von Vorwurf zu Vorwurf und knüpft die Drohungen kurz an, s. vs. 2. 11. 12. 13. 16. Die Sprache des übrigen Kapitels ist frisch und kräftig, die der Verse 5—7 matt und breit. Dies gilt vorzugsweise von den Bildern. Man vergleiche z. B. die Gedrungenheit des Ofenbildes vs. 4. Der Prophet nimmt sich nicht einmal die Mühe, den Mittelbegriff der *Brunst* ausdrücklich anzugeben, geschweige denn etwas Weiteres zur Erklärung hinzuzuthun, und beschäftigt noch ausserdem den Hörer durch Paronomasie. Wie dagegen leer und prosaisch weitschweifig ist der Ausdruck in den Versen 6. 7. Im übrigen Kapitel geht der Prophet von einem Bilde auf's Andere über, ohne sich aufzuhalten, vs. 4. 8. 11. 16; hier dagegen bleibt er bei dem Ofenbilde kleben, um ihm unnatürliche Seiten abzugewinnen. Und wie schwerfällig leitet er die Sache ein, in jedem Verse muss כְּתַנּוּר wiedergelesen werden, statt dass der Prophet, wenn es ihm um ein solches Erschöpfen des Ofenbildes zu thun gewesen wäre, vs. 4 hätte anfangen müssen כֻּלָּם כְּתַנּוּר, um ein für allemal die Erwähnung des Ofens abzuthun.

Bei so vielerlei Ausstellungen bleibt nichts übrig, als die ganze Stelle 5—7 für ein unächtes Einschiebsel anzusehen und zu streichen. Und nun, wenn dieses geschehen ist und v. 8 sich unmittelbar an vs. 4 anschliesst, sehe man das Kapitel wieder an. Da betreffen die Vorwürfe v. 1—4 die Zustände des Landes, und zwar 1—3 die öffentlichen, vs. 4 die häuslichen Zustände, vs. 8 ff. die Beziehungen zum Auslande. Das ganze Kapitel hat es nur mit dem Volke zu thun, denn der Gedanke vs. 3 ordnet sich den Versen 1. 2. und dem in denselben besprochenen allgemeinen Argumente des Rechtszustandes unter. Diese beiden Hauptstücke des Kapitels stehen nicht ausser Zusammenhang, wie dies bei der vorliegenden Gestalt desselben der Fall ist, sondern fliessen in einander über. Indem der Prophet nemlich vs. 4 vom Ehebruch redet, und das Wort מְנַאֲפִים gebraucht, lässt er sich von dem uneigentlichen Sinne dieses Wortes leiten, um von da aus auf die Untreue an dem nationalen politisch-religiösen Principe überzugehen, auf welches das National-Interesse sich stützte, und so spricht er vs. 8 von dem Vermischen mit Ausländischem. Man weiss, wenn man mit Aufmerksamkeit die leitenden Fäden in den prophetischen Reden verfolgt hat, dass diese Redner sich herrschend von solchen Aeusserlichkeiten beherrschen lassen und, von dem Ausdrucke ihrer Gedanken mehr

als von der logischen Regel beherrscht, an dergleichen Zufälligkeiten augenblicklich anknüpfend von Gedanken zu Gedanken getragen, man möchte häufig sagen geschaukelt werden.*) Aber nicht allein, dass vs. 8 der Prophet dem Gedanken nach direkt von vs. 4 herüberkommt, auch das vs. 8 gewählte Bild kommt von dort herüber. Indem er nemlich vs. 4 vom Backofen und Bäcker spricht, führt ihn dies v. 8 auf das Bild vom Kuchen, während er zugleich vom Kneten (Einmengen) und Säuern v. 4 den Ausdruck für den den Israeliten zu machenden neuen Vorwurf, nemlich den des Vermengens (תִּתְעַלָּל, vgl. בלל vom Einmengen), entlehnt. In demselben Maasse führt ihn das Bild vom Kuchen weiter auf den Ausdruck [illegible], vs. 9, dieses Essen im Sinne von *Mark aussaugen, ausmergeln* auf das Bild vom greisen Haar. Dieses liebliche Spiel wird durch die Verse 5—7 nicht nur unterbrochen, sondern diese Verse selbst mit ihrem unbeholfenen Kleben am Ofenbilde treten mit diesem beweglichen Gleiten von Bild zu Bild in einen widerlichen Gegensatz.

Wie sich nun auf diese Weise durch Wegwerfung der Verse 5—7 dieses Kapitel nach Gedanken und Ausdruck zu einem angenehm geformten Ganzen zurundet und dieser Umstand die kritische Ausscheidung rechtfertigt, so erklärt sich andererseits aber auch das unächte Stück seinen Gedanken und seinem Ausdrucke nach vollständig, wenn es nach bereits anfangs gegebener Andeutung betrachtet wird als ursprünglich zur Erklärung an den Rand geschriebene und durch Versehen in den Text gekommene Anmerkungen.

Es war eine grosse Anzahl von Ausstellungen, die wir am Ausdrucke dieser wenigen Verse zu machen hatten, und sie bestanden hauptsächlich in der Nachweisung nicht etwa einzeln stehender, son-

*) Dieser blos äusserliche Zusammenhang der Gedanken ist für die prophetischen Reden fast charakteristisch, aber natürlich bei dem einen Propheten mehr als bei dem andern hervortretend. Bei Hosea herrscht er geradezu. Man sehe 6, 1 לְכוּ וְנָשׁוּבָה vermittelt durch אֶלֶךְ אֶשּׁוּבָה 5, 15; ferner 6, 4 כַּעֲנַן בֹּקֶר וגו׳, vermittelt וְיָבוֹא וגו׳ vs. 3. An dieses knüpft sich vs. 5 wieder אור, vgl. 4, 5. 6 דמה; 4, 6 וָאֶמְאָסְאֶךָ mit dem vorhergehenden מָאַסְתָּ. Es ist dieser Umstand der ausgedehntesten Beobachtung werth, nach unsern Begriffen von logischer Ordnung ist es ein Fehler, sich so vom Augenblicke tragen zu lassen, kommt aber bei lebendiger Rede nur zu häufig vor. Nach hebräischen Begriffen scheint es zur Beweglichkeit des Redners gehört zu haben, und eine streng logisch geordnete Rede dürfte den Hebräern steif und langweilig gewesen seyn.

dern eine ganze Reihe solcher dunkeln Ausdrücke, für die sich gar kein Grund einsehen lässt. Es wird sich nun zeigen, wie sie unter unserer Voraussetzung sich sehr genügend begründet darstellen, wenn man die ganz natürliche Aufgabe des Erklärers anerkennt, bei seiner Erklärung sich so genau als möglich an den Ausdruck der zu erklärenden Stelle selbst anzuschliessen. Thut dies doch jeder Erklärer ebenfalls, selbst auf die Gefahr hin, durch seine Accommodation an den Ausdruck des zu Erklärenden zu Härten und Sonderbarkeiten des Ausdrucks genöthigt zu werden, und lässt sich doch annehmen, dass ein alter, bereits judaisirender Erklärer glauben mochte, die Gedanken um so freier behandeln zu dürfen, je abhängiger er sich vom Ausdruck hielt.

Betrachten wir zunächst Dieser Vers stellt sich dar als eine zu vs. 3 gehörige Erklärung, in welchem der Verf. eine tadelnswerthe (נִוָּל) Belustigungsweise (מִשְׂחָקִים) des Königs bezeichnet fand und dabei an Frivolitäten dachte, die bei Hoffesten getrieben würden, zu welchen der König frivole Menschen um sich versammelte. Er übersetzte sich demnächst die Stelle מְחֹלֵל מְשַׂחֲקִים בְּחֹלִי etwa: *man belustigt den König durch Gottlosigkeit*, und schrieb daher an den Rand die Erklärung חֹלִי רֶשַׁע. In den folgenden Worten וּבְהַשְׁחִיתָם שָׂרִים mochte unsern Interpreten zunächst שָׂרִים, bei welchem Worte er lediglich an die Bedeutung *Abmagerung* *) dachte, stören, und da er sich bei dem speciellern Begriffe nichts Geeignetes mochte denken können, erweiterte er den Begriff des *Hinsiechens* in den der *Krankheit*, חֳלִי, überhaupt, aber betrachtete er nicht als Accusativ, sondern als Nominativ, zu welchem er עֹשִׂים מֵהֶם supplirte und den Sinn erhielt: *die Bösen belustigen den König durch Krankheiten*. Indem er bei den Belustigungen des Königs an die von dem Könige veranstalteten Hoffeste dachte, schienen ihm die hier möglichen Krankheiten, die ihm zur Belustigung dienen sollten, die schweren Berauschungen zu seyn, an denen sich der König kurzweilte, und er erklärte daher חֳלִי שׂוֹרֵר חֲמַת מַיִן. Aber allerdings erklärt sich hierdurch allein immer noch nicht Alles, nemlich die Wahl der Ausdrücke חֲמַת מַיִן (das einfache יַיִן hätte hingereicht) und שׂוֹרֵר ist noch nicht so motivirt, dass sie nicht noch etwas Befremdendes ent-

*) In der Stelle Hiob 16, 8, in welcher die oben besprochene Redensart עָנָה בְּפָנַי, die auch hier vs. 10 eingedrungen ist, vorkommt, kommt auch קָמַט in der Bedeutung *Hinsiechen* vor, und vielleicht, dass der Erklärer hierdurch gerade lebhafter an diese Bedeutung erinnert wurde.

hielten. Vielleicht sind diese aus v. 4 eingeflossen. Der Verf. mochte annehmen, dass das v. 4 Gesagte sich ebenfalls auf die Hoffeste bezöge, oder wenigstens, dass seine Erklärung erschöpfender wäre, wenn er auch die dort gebrauchten Bilder mit hineinzöge. Daher hat er bei חֵמָה vermuthlich zugleich an die Vergleichung mit dem brennenden Ofen, und bei מָשָׁךְ הַיָּד an das *Kneten*, לוּשׁ gedacht, so wie unstreitig auch der Klang dieses Wortes ihn veranlasst hat, bei seiner Erklärung an לוּץ zu denken, daher אֶת־לוֹצְצִים.*) Noch mehr gewönne man, wenn man in den Worten מָשָׁךְ וגו׳ das Wort יָדוֹ nicht als Objektsaccusativ und אֶת in der Bedeutung *mit* nähme, sondern ersteres als Accusativus instrumentalis und letzteres als nota accusativi betrachtete. Ausdruck sowohl als Sinn der Redensart wird natürlicher und dazu tritt der Ausdruck noch näher an die Erscheinung des traktirenden Knetens heran. Hierdurch wäre die Wahl des Ausdrucks dieses Verses sehr genau motivirt. Es bliebe von den oben gemachten Ausstellungen demnach nur noch מַלְכֵּנוּ übrig. Die Wahl des Suffixi erster Person Pluralis erklärt sich schon durch die Annahme eines Verfassers, der nicht auf dem prophetischen Standpunkte sich befand. Wenn wir aber sehen, dass er weiterhin durchweg die dritte Person nach Anleitung seiner Vorlagen gebraucht, die erste Person hier also ihm mehr nur entschlüpft zu seyn scheint, so liesse sich dies daraus erklären, dass dem Verf. der Ausdruck מַלְכֵּנוּ so mechanisch war, als den Spätern die Ausdrücke רבנו, רבותינו, מורנו u. a., folglich gerade diesem Worte gerade dieses Suffixum gedankenlos hinzugegeben wurde. — Wir betrachten also vs. 5 für eine Erklärung, welche den prosaischen Gedanken von vs. 3, wie ihn sich der Verf. dachte, mit dem Ausdrucke von vs. 4 in Zusammenhang zu bringen sucht, und auf diese Weise hat der Verf. beide Verse so im Auge, dass man eben so gut sagen könnte, er erkläre den Ausdruck von v. 4 nach Maassgabe des Gedankens von vs. 3, als er gebe vs. 3 mit den Worten von vs. 4. Der Verf. hält sich dabei nicht an die Gedankenfolge des vorliegenden Textes, wie ein Exeget, sondern nimmt blos den Gedanken von vs. 3, wie er sich ihm darstellte, in grösster Allgemeinheit zur Unterlage, um die ihn hauptsächlich frappirenden Wörter beider Verse, לוּשׁ, תַּנּוּר בֹּעֵר, כַּחַשׁ, שָׂמַח zu einem Ganzen im Sinne von vs. 3 zu verweben und beide Verse auf die Art zu amalgamiren. Die Worte כֻּלָּם מְנַאֲפִים als verständlich, kümmern ihn dabei gar nicht. Wenn wir uns nun

*) Vielleicht hat auch יַיִן לֵץ bei der Wahl der Worte מִיַּיִן־לֹצְצִים eingewirkt.

auf diese Weise vs. 3 zu vs. 3 unmittelbar an den Rand geschrieben denken, so erklärt sich noch der letztre von uns genommene Anstoss am Ausdrucke, nemlich dass vor מֶלֶךְ nicht wenigstens הוּא steht, da sich das versteckt liegende מֶלֶךְ nicht bequem dazu suppliren lässt. Denn betrachten wir die Stelle als zu jenem Verse und vielleicht specieller zu מֶלֶךְ unmittelbar hinzugeschrieben, so ist an dieselbe gar kein syntaktischer Anspruch zu machen, man sieht bei מֶלֶךְ, dessen Subjektsbegriff in der zu erklärenden Stelle zu suchen man durch die Natur der Sache angewiesen ist, nach vs. 3 hinein, und findet dort den einzigen Singular מֶלֶךְ.

Anderer Art sind die beiden folgenden unächten Verse 6. 7. Diese beziehen sich nicht auf beide vorhergehende Verse 3. 4. gemeinschaftlich, sondern lediglich auf vs. 4 und specieller auf das in demselben befindliche Bild vom Backofen. Während demnach vs. 5 der Verf. den Gedanken von vs. 3 als Grundgedanken von vs. 4 unterlegte und den Ausdruck von vs. 4 so lange bog, bis er dasjenige von sich gab, was er sich als Sinn von vs. 3 dachte, so sehen diese dagegen von allem ab, was zur Erklärung des Bildes an die Hand wirklich gegeben war. Bei diesen Versen liegt als πρῶτον ψεῦδος dasselbe zu Grunde, was auch bei vs. 5 wenigstens die Veranlassung zu Amalgamirung beider vorliegenden Verse gab, nemlich dass bei Beurtheilung der Worte כְּמוֹ חֹמִר das vorhergehende מְנָאֲפִים ausser Acht gelassen worden ist, vermuthlich weil man zwischen beiden interpungirte und also keinen Zusammenhang der Gedanken statuirte, sondern übersetzte: *Sie ehebrechen, sind (ferner) wie ein Ofen* etc. Daraus ging für vs. 5 hervor, dass der Verf. das folgende Bild, statt mit מְנָאֲפִים, mit dem Gedanken des dritten Verses in Zusammenhang brachte: „Nicht das ganze Volk und nicht um seiner Ehebrechereien willen, sondern die vs. 3 genannten שָׂרִים und um ihrer Belustigung des Königs willen sind vergleichbar einem brennenden Ofen etc. In den Versen 6 und 7, in denen von vs. 3 ganz abgesehen worden ist, ist die Folge davon gewesen, dass der Verf. das folgende Bild, statt es mit מְנָאֲפִים in Zusammenhang zu bringen, als dazu bestimmt betrachtet hat, einen neuen, vom Ehebruch verschiedenen Vorwurf zu bezeichnen, und demnach sein Geschick versucht hat, unter Vordenkung eines חֹם vor כְּמוֹ demselben einen andern Gedanken abzugewinnen.

So hat denn nun vs. 6 recht deutlich einen erklärenden Charakter. Wir mussten oben bemerken, dass das כִּי im Anfange des Verses gar

nicht zu übersetzen sey, weil der vorhergehende Gedanke sich in kei der Bedeutung von כִּי entsprechendes Verhältniss zu diesem Vers bringen lasse, man müsse also, wenn der Text hier richtig wäre, כִּי as den Gedanken von vs. 4 beziehen. Wie aber verschwindet die Schwierig keit sogleich, wenn man den Vers als eine zu den Worten יְהוָה רִבּוֹ gehörige erklärende Bemerkung ansieht, in welchem Falle כִּי *nem* und dasjenige ist, welches auch sonst (Jes. 57, 20) nach einem bildlichen Ausdrucke steht, auf dessen Erklärung übergegangen wird. Wie kann man sich ferner über den Ausdruck אֶפְרַיִם wundern, da es dem Verf. natürlich darauf ankam, das Subjekt des Verses 4, nemlich הֵם, und zugleich auch den Ausdruck בְּמִסְגַּר*) beizubehalten, da die hebräische Sprach keinen nachweisbaren andern Ausdruck dafür hat, namentlich, wenn nur von einem entfernteren Grade von Aehnlichkeit gesprochen seyn sollte. Es ist schon oben davon gesprochen worden, wie der Vers übersetzt werden müsse. Der Verf. hat sich den Backofen, welcher die Nacht über, während der Bäcker schläft, fortbrennt, und frühmorgens in heller Flamme steht, als Bild des hinterlistigen Menschen gedacht, welcher ebenfalls thätig ist, während der Andere in Sorglosigkeit schlummert und, wen er erwacht, zu seinem Erstaunen sieht, wie der Listige mittlerweile schreckende Gestalt angenommen hat. Das Bild konnte natürlich nicht treffender ausfallen, da die ganze Auffassung verfehlt und dem Sinne des Hosea zuwider ist. Dafür, dass die Bäcker Abends vor Schlafengehen und nach dem Kneten den Ofen geheizt haben, um ihn früh bei'm Erwachen durchheizt zu finden, ist der Vers immer ein Beleg, und darum ist er für die Interpretation von vs. 4 wichtig.

Vs. 7 enthält eine zweite Erklärung der Worte יְהוָה רִבּוֹ, bei der jedoch der Verfasser blos das Hauptbild selbst in's Auge fasst, die Ausführung desselben, die in den Worten וְשָׁנוּר … שִׁמְעָתוֹ liegt, aber fallen lässt. Er hat aber (man sieht, wie schwer ihm die Auffindung der Aehnlichkeit geworden ist) sich nur an das Bild des fressenden Feuers gehalten, und dies ist auf die von Königen und Richtern verübten Mordthaten der Israeliten bezogen. Während es vs. 4 kurz heisst מִבְּצֵק אֹפֶה, heisst es hier weitschweifig יְחַמּוּ כַתַּנּוּר לִבָּם in ächt erklärender Manier. Der Verf. hat hier übrigens auf בְּלִם vs. 4, das er sich natürlich

*) Es ist zu bemerken, das in der Originalstelle v. 4 בְּמִ steht, während v. 6. 7. das prosaische כְּ steht.

vor כְּמוֹ תַנּוּר wiederholt dachte, ausdrücklich Rücksicht genommen, indem er nicht allein es auch hier bringt, sondern davon wahrscheinlich auch veranlasst worden ist, das oben gerügte כֹּל vor מלכיהם zu gebrauchen.

Die zweite Art der oben gemachten Ausstellungen betraf die Gedanken dieser drei Verse. Diese fallen natürlich von sich selbst weg. Indem jeder einzelne Vers für sich einen eigenen Erklärungsversuch ausmacht, ist es natürlich, dass ein weiterer Zusammenhang zwischen denselben nicht stattfindet. Indem sie alle, jeder auf eine eigenthümliche Weise, das Ofenbild aufzufassen und zu erklären suchen, ist es natürlich, dass sie das Ansehen einer ausgeführten Allegorie erhalten. Dass die einzelnen Gedanken ungeeignet sind, fällt nicht mehr dem Hosea zur Last, und geht hervor aus der Aufgabe, die sich der Glossator stellte.

Welchen Zweck aber konnte es haben, hier drei verschiedene Erklärungen herzusetzen? Doch wohl einer beliebigen Auswahl wegen. Man könnte aber vielleicht auch annehmen, dass der Verf. in bereits allegorisirender Weise alle drei Erklärungen für richtig gehalten und als richtig empfohlen habe. Mit diesem Allem treten wir demjenigen, welcher diese drei Verse gemacht hat, freilich vielleicht etwas nahe. Wer wüsste jedoch nicht, dass Erklärungen dieser Art dem Geiste jener alten Zeit, aus der sie stammen müssen, nicht eben fremd seyn würden. Die Verfehlung des Sinnes hat übrigens hauptsächlich *) den sehr verzeihlichen Grund, dass er den allerdings etwas sonderbaren Ausdruck נִאֵף כְּמוֹ תַנּוּר nicht begriff, daher zu etwas Anderm seine Zuflucht nehmen musste, und wenn auch namentlich vs. 7 wenig geistreich ist, so würde doch vs. 6 keine üble Antwort auf die gar nicht leichte Frage seyn, was für eine Aehnlichkeit zwischen einem Listigen und einem Backofen stattfinde, und es ist den Worten בֹּעֵר יֵיחֻמְצָתוֹ wirklich ein Moment abgewonnen. Vs. 5 aber ist geradezu eine Art von exegetischem Kunststück und nichts weniger als geistlos.

Indem ich hiermit schliesse, erinnere ich nochmals an das, was ich Eingangs gesagt habe. Dem hebräischen Kritiker fehlen alle die Anhaltepunkte, welche in der Kritik anderer Literaturen den Sieg verschaffen müssen. Es liegt daher hier in der Natur der Sache, dass

*) Bei vs. 6 ist noch zu bemerken, dass der Verf. das מִן in מֵאֹפֶה in privativem Sinne *unbewacht vom Bäcker* nahm.

regelmässig bei einem geringern Grade von Ueberzeugung stehen
blieben werden muss. Sey es demnach auch, dass dieser jetzige
such von Textesberichtigung bei manchem Leser nur einen geri
Grad von Beifall sich erwirbt, so will ich blos bedauern, dass
äussern Umstände nun einmal keinen höhern Grad zulassen, übri
mit dem geringern Grade vollkommen zufrieden seyn. Wenn
Kritiker, Grammatiker und Lexicographen es sich zum Gesetze ma
aus Stellen, an denen auch nur ein leiser kritischer Verdacht h
keine Belege für kritische Behauptungen, grammatikalische Regeln
Wortbedeutungen zu entlehnen und sie insbesondere nicht in die Dar
lung kritischer oder grammatikalischer Systeme verflechten, so wird
Gewinn kritischer Untersuchungen bedeutend genug seyn, wenn
Kritik es auch nur bis zur Verdächtigung bringen sollte.